

RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO

OS SENTIDOS
DO SAGRADO
NO OCIDENTE
MEDIEVAL

Emoções, Devoções e Culto
às Relíquias Cristãs



Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

OS SENTIDOS DO SAGRADO NO OCIDENTE MEDIEVAL: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs

Editora CRV
Curitiba – Brasil
2023

Copyright © da Editora CRV Ltda.
Editor-chefe: Railson Moura
Diagramação e Capa: Designers da Editora CRV
Imagem de Capa: Hans Memling - St John and Veronica Diptych
Revisão: A Autora

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CATALOGAÇÃO NA FONTE
Bibliotecária responsável: Luzenira Alves dos Santos CRB9/1506

N241

Nascimento, Renata Cristina de Sousa

Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto
às Relíquias Cristãs / Renata Cristina de Sousa Nascimento – Curitiba: CRV, 2023.
126 p.

Bibliografia

ISBN Digital 978-65-251-4730-7

ISBN Físico 978-65-251-4729-1

DOI 10.24824/978652514729.1

1. Religião 2. Cristianismo – história 3. Relíquias Cristãs 4. História
Medieval - Cristianismo I. Título II Série

CDU 2

CDD 230

Índice para catálogo sistemático

1. Cristianismo - 230

2023

Foi feito o depósito legal conf. Lei nº 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra

sem autorização da Editora CRV

Todos os direitos desta edição reservados pela: Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418 – E-mail: sac@editoracrv.com.br

Conheça os nossos lançamentos: www.editoracrv.com.br

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Conselho Editorial:

Aldira Guimarães Duarte Domínguez (UNB)
 Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR/UFRN)
 Anselmo Alencar Colares (UFOPA)
 Antônio Pereira Gaio Júnior (UFRRJ)
 Carlos Alberto Vilar Estêvão (UMINHO – PT)
 Carlos Federico Dominguez Avila (Unieuro)
 Carmen Tereza Velanga (UNIR)
 Celso Conti (UFSCar)
 Cesar Gerónimo Tello (Univer .Nacional
 Três de Febrero – Argentina)
 Eduardo Fernandes Barbosa (UFMG)
 Elione Maria Nogueira Diogenes (UFAL)
 Elizeu Clementino de Souza (UNEB)
 Êlsio José Corá (UFFS)
 Fernando Antônio Gonçalves Alcoforado (IPB)
 Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)
 Gloria Fariñas León (Universidade
 de La Havana – Cuba)
 Guillermo Arias Beatón (Universidade
 de La Havana – Cuba)
 Jailson Alves dos Santos (UFRJ)
 João Adalberto Campato Junior (UNESP)
 Josania Portela (UFPI)
 Leonel Severo Rocha (UNISINOS)
 Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)
 Lourdes Helena da Silva (UFV)
 Luciano Rodrigues Costa (UFV)
 Marcelo Paixão (UFRJ e UTexas – US)
 Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)
 Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNOESC)
 Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)
 Paulo Romualdo Hernandes (UNIFAL-MG)
 Renato Francisco dos Santos Paula (UFG)
 Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)
 Simone Rodrigues Pinto (UNB)
 Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)
 Sydione Santos (UEPG)
 Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)
 Tania Suely Azevedo Brasileiro (UFOPA)

Comitê Científico:

Adriane Piovezan (Faculdades Integradas Espírita)
 Alexandre Pierzezan (UFMS)
 Andre Eduardo Ribeiro da Silva (IFSP)
 Antonio Jose Teixeira Guerra (UFRJ)
 Antonio Nivaldo Hespanhol (UNESP)
 Carlos de Castro Neves Neto (UNESP)
 Carlos Federico Dominguez Avila (UNIEURO)
 Edilson Soares de Souza (FABAPAR)
 Eduardo Pimentel Menezes (UERJ)
 Euripedes Falcao Vieira (IHGRRGS)
 Fabio Eduardo Cressoni (UNILAB)
 Gilmara Yoshihara Franco (UNIR)
 Jairo Marchesan (UNC)
 Jussara Fraga Portugal (UNEB)
 Karla Rosário Brumes (UNICENTRO)
 Leandro Baller (UFGD)
 Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)
 Luciana Rosar Fornazari Klanovicz (UNICENTRO)
 Luiz Guilherme de Oliveira (UnB)
 Marcel Mendes (Mackenzie)
 Marcio Jose Ornat (UEPG)
 Marcio Luiz Carreri (UENP)
 Maurilio Rompatto (UNESPAR)
 Mauro Henrique de Barros Amoroso (FEBF/UERJ)
 Michel Kobelinski (UNESPAR)
 Rafael Guarato dos Santos (UFG)
 Rosangela Aparecida de Medeiros
 Hespanhol (UNESP)
 Sergio Murilo Santos de Araújo (UFCG)
 Simone Rocha (UnC)
 Sylvio Fausto Gil filho (UFPR)
 Valdemir Antoneli (UNICENTRO)
 Venilson Luciano Benigno Fonseca (IFMG)
 Vera Lúcia Caixeta (UFT)

Este livro passou por avaliação e aprovação às cegas de dois ou mais pareceristas *ad hoc*.

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

*Para Joaquim Nascimento e Marilene
Nascimento (Pai e mãe, ouro de mina)
Para Celso Pereira e nosso João Paulo (Tocarei
seu nome pra poder falar de amor)
Para Paulinho, Laura, Roberta, Thiago, Cecília,
Gustavo, Clarice e Helena (Tudo o mais, pura beleza)
“Longe se vai. Sonhando demais”*

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

El Greco, The Vision of Saint John (1608-1614)



Quando o mundo era cinco séculos mais jovem, tudo o que acontecia na vida era dotado de contornos bem mais nítidos, que os de hoje. Entre a dor e a alegria, o infortúnio e a felicidade, a distância parecia maior do que para nós; tudo que o homem vivia ainda possuía aquele teor imediato e absoluto, que no mundo de hoje só se observa nos arroubos infantis de felicidade e dor. Cada momento da vida, cada feito era cercado de formas enfáticas e expressivas, realçado pela solenidade de um estilo de vida rígido e perene. Os grandes fatos da vida – o nascimento, o matrimônio, a morte – eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor

do mistério divino. Mas também os menores – uma viagem, uma tarefa, uma visita – eram acompanhados de mil bençãos, cerimônias, ditos e convenções.

Johan Huizinga

AGRADECIMENTOS

O mundo acadêmico está longe de ser um “mar de rosas”, está muito mais para um deserto árido, e muito difícil de ser atravessado. Mas, mesmo neste espaço tantas vezes hostil e complexo, é possível encontrar situações e pessoas comprometidas, corretas e que tem o real propósito em melhorar esse ambiente, atuando para que seja realmente um lugar de aprendizagem e crescimento humano. Nestes quase trinta anos de carreira tive a oportunidade de conviver e aprender com muitas destas pessoas. Quero começar agradecendo a dois grandes pesquisadores, que representam o que existe de melhor na academia; professor Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (*in memoriam*) e Professora Dra. Fátima Regina Fernandes. Não tenho palavras para descrever a importância destes dois grandes intelectuais, em minha vida profissional e pessoal. Se cheguei até aqui, foi por desejar ser parecida um dia com vocês. Muito obrigada sempre!! Amor e admiração por vocês.

Expresso aqui também a importância de diversos professores em minha formação, e que são exemplos para mim: Querido prof. Renan Frighetto, Profa. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Profa. Maria Filomena Coelho, querida Profa. Waldinice Maria do Nascimento, Profa. Ana Teresa Marques Gonçalves; Profa. Heliane Prudente Nunes e Profa. Maria Amélia Alencar. Entre meus amigos medievalistas agradeço às minhas duas irmãs Aline Dias da Silveira e Marcella Lopes Guimarães. Aos queridíssimos e queridíssimas Paulo Duarte Silva, Flávia Galli Tatsch, Armênia Maria de Souza, Fabiano Fernandes, Dirceu Marchini Neto, Cláudia Bovo; Hugo Rincon Azevedo; Guilherme Queiroz de Souza, Thiago Damasceno, Adriana Vidotte, Carolina Gual, Leandro Rust, Flávio Paes Filho, Johnny Talia-teli do Couto e Leandro Teodoro. Por publicações conjuntas, eventos, conversas, troca de ideias e de e-mails. Entre os parceiros internacionais destaco; Dra. Paula Pinto Costa (Universidade do Porto-Portugal); Dra. Maria Raquel Alonso

Álvarez (Universidade de Oviedo -Espanha); Dr. Martín F. Ríos Saloma (Universidad Nacional Autónoma de México), Dr Ariel Guance (Universidade de Córdoba -Argentina), e todos os colegas da Rede de Estudos Ibéricos e Iberoamericanos (REIA-UFG). Destaco também aqui a convivência acadêmica com todos os colegas da recém criada Rede de Pesquisa sobre Arte e História das Relíquias Cristãs (RELICÁRIO). No Brasil agradeço ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos (UFPR), grupo de pesquisa do qual faço parte desde os anos 2000.

Aos meus amigos e amigas de fé e de vida Maria Najet Hayek; Rita de Cássia Oliveira; Ivan Sérgio Bandeira; Diane Valdez; Cristina Helou Gomide; Simone Schmaltz; Jonas Israel; Fernandinho, Simone Gonçalves; Mayara Faustino; Elaine Batista; Murany Botelho, Cleide Santos, Emerson, Renatinho; Ivan Vieira e Patrícia Augusta: Pelas palavras doces, noites no samba e nos bares, abraços, pelas músicas, e por tantas histórias compartilhadas.

À minha amorosa, unida e linda família: ao meu pai exemplar Joaquim Nascimento (*in memorian*, saudades), à minha corretíssima e preciosa mãe Marilene Nascimento; ao meu marido e companheiro Celso Pereira (te amo demais!), ao nosso filhote amado João Paulo. Aos meus irmãos Paulinho, Roberta (Rove), Thiago e Laura (vocês são minha força, meu banco imobiliário rsrs, minha vida)! Aos meus belos sobrinhos, orgulho da titia: Cecília, Gustavo, Clarice e Heleninha. Às minhas tias Adriana, Eliana, Elizete, Mírian, Aninha (*in memorian*), Gorete, Cida e Natalice; pela torcida, orações e incentivo. Agradecimentos sempre à minha amiga e funcionária Maria Aparecida, por tantos anos cuidando, e torcendo por mim.

Aos meus escudeiros do nosso grupo de pesquisa *Sacralidades Medievais*: João Victor, João Marcelo, Pollyana Santos, Taís Nathanny e Wemerson Romualdo. A todos os que foram meus alunos, orientandos (é muita gente!) Sintam-se sempre lembrados, e queridos por mim. Aos meus diversos amigos e colegas de trabalho, que me ajudaram nessas três décadas. Aos meus amigos-chefes em várias instâncias: Dra. Thaís Alves Marinho, Dr. Marcos Antônio de Menezes, Dra. Júlia Bueno Silva, Dr.

Murilo Borges Silva, Dra. Tatiana França Zanirato e Me. Ivan Vieira. A todos da Unidade de Ciências Humanas e Letras (UFJ), em especial ao Rodrigo Oliveira.

Por último (e extremamente importante), agradeço à honra de ter tido em minha banca de titular a Dra. Fátima Regina Fernandes, Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva; Dr. Luís Fernandes Dourado e Dr. Marcos Antônio de Menezes (presidente da banca). Este livro é resultado das sugestões e indicações feitas por vocês. Muito obrigada! A Deus por ter me fortalecido e socorrido, em todos os momentos.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

SUMÁRIO

PREFÁCIO	17
<i>Aline Dias da Silveira</i>	
INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO 1	
COMUNIDADES EMOCIONAIS, DISCURSOS E	
IMAGINÁRIO(S)	27
1.1 Emoções e Sensibilidades: Alguns Aspectos Teóricos ...	27
1.2 Corpo, Alma e as Relíquias Cristãs	36
1.3 Via Dolorosa e a Paixão de Cristo	38
1.4 Peregrinos da Eternidade: Jerusalém Cristã,	
Modelo da Celestial	45
CAPÍTULO 2	
SUBLIMES RESTOS: Memória e Representações	49
2.1 A Sacralidade(s) aos Pedacos e o Culto a São Vicente ...	51
2.2 Narrativas e Sensibilidades nos Livros de Milagres	56
2.3 Vida e Milagres de Santa Isabel de Portugal:	
Alguns Aspectos	60
CAPÍTULO 3	
VESTÍGIOS DA PAIXÃO NA PENÍNSULA IBÉRICA	69
3.1 A Arca Santa e o Sudário de Oviedo	70
3.2 A Vera Cruz de Marmelar	87
3.3 Relíquias da Paixão no Mosteiro da Batalha	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	107
ÍNDICE REMISSIVO	123

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

PREFÁCIO

Jerusalém, quinto século da era cristã, o bispo Teodoreto de Ciro, caminha pelas ruas dos muitos lugares de orações: a Igreja da Cruz, da Ressurreição, da Ascensão aos Céus, a igreja em Sião e por mais mil lugares, como ele expõe em suas homílias¹. Espaços definidos, formadores da memória e da presença do sagrado cristão. Espaços que marcavam (e ainda marcam) as estações da chamada Paixão de Cristo.

A paixão, que é condição inerente ao ser humano e expressão máxima da humanidade e divindade de Jesus na crença cristã, é também o que movimenta a devoção e os cultos às relíquias e aos espaços sagrados. A paixão religiosa é alimentada por uma memória coletiva e cultural, revivida a cada performance ritualística. O devoto diante da relíquia e palmilhando os caminhos santos potencializa sua experiência do sagrado, rompendo os limites dos sentidos de tempo e espaço, como se ambos fossem um único espaço de tempo, o único e primordial momento sagrado renovado. O sagrado ganha a força da fé ao ser vivenciado em sentidos múltiplos, formando os fios e as conexões dos complexos tecidos religioso e social.

Há mais de uma década, Renata Cristina de Sousa Nascimento, hábil tecelã do tecido histórico, vem desvelando e reconstruindo fios fundamentais para a análise do fenômeno das sacralidades cristãs no medievo. Sua caminhada em busca das histórias das sacralidades inicia com a pesquisa e análise da construção da santidade do Infante D. Fernando de Portugal, o Santo, e segue na trilha das relíquias dos Santos Mártires, da *Via Crucis* e do martírio de Cristo². Professora do departamento de História da Universidade Federal de Goiás e da Universidade Estadual de Goiás, bem como da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Renata Nascimento

- 1 CORDEIRO, José de Leão (org.). *Antologia Litúrgica: Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. Fátima, PT: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015. p. 1229.
- 2 Ver a obra NASCIMENTO, Renata Cristina Sousa; COSTA, Paula Pinto. *Visibilidade do Sagrado. Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

é uma intelectual reconhecida nacional e internacionalmente, que desempenha seu ofício com comprometimento, vivacidade e generosidade. Todas essas qualidades estão manifestas em sua produção, na organização de livros, dossiês para revistas, eventos internacionais e projetos de pesquisa, nos quais outros pesquisadores e laboratórios de pesquisa são chamados a colaborar, tecendo-se, assim, redes internacionais e interdisciplinares³.

O livro *Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs* apresenta e articula a discussão teórica em torno das emoções e subjetividades na relação religiosa com as relíquias e os espaços sagrados no medievo cristão. A autora traz para o debate autores como David Le Breton⁴, *Antropologia das Emoções* (2021) e *Antropologia dos Sentidos* (2016); Barbara H. Rosenwein⁵, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006) e *História das Emoções* (2011); Jérôme Baschet⁶, *Corpos e almas*; Aleida Assmann⁷, *Espaços da recordação: formas e transformações da memória Cultural*.

Assim como Jérôme Baschet desenvolve sobre a não dualidade entre o corpo e a alma na cosmovisão medieval, a autora de *Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval* também nos leva a entender a não dissociação entre as emoções e a materialidade da fé, pois “os lugares de memória deram ao cristianismo uma concretude, uma atualização permanente do passado” (p. 53). Os objetos, os restos mortais, bem como os espaços sagrados tornaram-se símbolos imbuídos de sentidos, com existência ao mesmo momento nos planos físico e espiritual. Pois, para

3 Como a REIA – Rede de Estudos Iberos e Ibero-americanos. <https://reia.sri.ufg.br/>. Acesso em: 15 maio 2023.

4 LE BRETON, David. *Antropologia das Emoções*. Petrópolis: Editora Vozes, 2021; LE BRETON, David. *Antropologia dos Sentidos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

5 ROSENWEIN, Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ny: Ithaca/ Cornell University, 2006; ROSENWEIN, Barbara H. *História das Emoções. Problemas e Métodos*. SP: Letra e Voz, 2011.

6 BASCHET, Jérôme. *Corpos e almas. Uma história da pessoa na Idade Média*. São Leopoldo: Ed UNISINOS, 2019.

7 ASSMANN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória Cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

o crente, aqueles objetos são manifestações concretas e indubitáveis da fé. O desnovelar dos fios e a tessitura deste tecido histórico revelam também os usos políticos das experiências religiosas compartilhadas, evidenciando a constante manipulação dos sentidos da matéria sagrada e das narrativas sobre elas. Dessa forma, também por essa via política, não por acaso, o culto às relíquias e aos espaços sagrados ocupou a centralidade da religiosidade popular medieval.

Com a presente obra, somos agraciados com a maturidade da pesquisa de Renata Nascimento, com sua maestria na construção e aplicação de conceitos, no conhecimento profundo das fontes, nas conexões restabelecidas entre os textos de época e a cultura material, bem como na escrita fluída que nos proporciona uma leitura agradabilíssima. *Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs* é um livro com a acuidade de uma pesquisa profunda e responsável e que traz grande contribuição à área dos Estudos Medievais. Ao mesmo tempo, oferece a leveza de uma narrativa envolvente, que certamente encantará o público leitor que procura o conhecimento sobre as relações dos devotos com o sagrado, e entender o culto e as paixões que levaram esses a percorrerem longas distâncias em busca da concretude que poderia ampliar ainda mais os sentidos de sua fé.

Boa jornada aos leitores!

Profa. Dra. Aline Dias da Silveira
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, 15 de maio de 2023.

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

INTRODUÇÃO

O interesse em pesquisar História Medieval tem me acompanhado desde a graduação em História, concluída no ano de 1994. Mestre (UFG – 1998) e Doutora (UFPR – 2005), tenho trabalhado e pesquisado na área de História Ibérica. Minha dissertação de mestrado teve por título; *As Duas Faces da Moeda: A influência da Nobreza e da Burguesia na Política de D. Fernando (1367-1383)*⁸, orientada pelo Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (UFG); já a defesa da tese de doutorado, orientada pela Dra. Fátima Regina Fernandes (UFPR), ocorreu em 2005 e teve como tema *Os Privilégios e os Abusos da Nobreza em um Período de Transição: O Reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481)*⁹. Atualmente sou professora da Universidade Federal de Jataí, Universidade Estadual de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, (Graduação e Pós-Graduação – PPGHIST). Nos últimos anos tenho me dedicado ao estudo das relíquias cristãs na Idade Média. Neste âmbito realizei dois estágios de pós-doutorado, em 2017 na Universidade do Porto – Portugal (com patrocínio da Capes), e em 2019 na Universidade de Oviedo (Espanha). Essas considerações iniciais são importantes para justificar minha atuação profissional, e inserção acadêmica.

No final de 2014, comecei a pesquisar com mais profundidade as relíquias da Paixão de Cristo na Idade Média, tendo por contexto a Península Ibérica. Estes fragmentos possuíam muitas utilidades, como a capacidade de atrair peregrinos (pois eram vistos também como amuletos contra a má sorte), incentivavam

8 NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *As Duas Faces da Moeda: A influência da Nobreza e da Burguesia na Política de D. Fernando (1367-1383)*, Dissertação apresentada para obtenção do Título de Mestre, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação do Prof. Dr. José Antônio de Camargo R. de Souza. Goiânia, 1998.

9 NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Os Privilégios e os Abusos da Nobreza em um Período de Transição: O Reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481)*. Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutora em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, sob orientação da Dr.^a Fátima Regina Fernandes. UFPR: Curitiba, 2005

o povoamento de uma região, servindo para a estruturação do espaço cristão na Europa Ocidental. Neste sentido, destaco especialmente duas publicações, entre muitas outras sobre o tema; 1- *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*¹⁰ publicado em 2017 (1ª edição), com segunda edição em 2021, livro este escrito em parceria com a professora Paula Pinto Costa (Universidade do Porto); 2- *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*¹¹, publicado em 2020, em coautoria com a professora Maria Raquel Alonso Álvarez (Universidade de Oviedo). Buscou-se realizar um diálogo interinstitucional sobre os usos simbólicos e espirituais das relíquias, dando ênfase também às relações entre as sacralidades ibéricas e o poder político. Neste sentido vejo esta pesquisa atual como uma continuidade e ampliação das investigações (e publicações) anteriores¹², sendo também uma tentativa de apresentar resultados já obtidos, mesclados a um aprofundamento temático e conceitual.

Enquanto sistema simbólico, a religião é estruturada na medida em que seus elementos internos relacionam-se entre si, formando uma totalidade coerente, capaz de construir uma experiência. As categorias de sagrado e profano, material e espiritual, eterno e temporal, o que é do céu e o que é da terra, funcionam como alicerces sobre os quais se constrói a experiência vivida (OLIVEIRA, 2003, p. 179). Para tratar do significado que os vestígios divinos ocupam no processo de construção de uma identidade cultural, cabe evocar três conceitos fundamentais:

10 NASCIMENTO, Renata Cristina de S.; COSTA, Paula P. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Appris, 2021.

11 ÁLVAREZ, Maria Raquel A.; NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: CRV, 2020.

12 Em relação aos artigos publicados destaco quatro, por sua proximidade com o tema desta pesquisa:

1-NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 20, p. 130-142, 2021.

2-NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Santidades Ibéricas: Entre o sagrado e o profano. *História Revista*, UFG, v. 24, n. 1, p. 134-154, 2019.

3-NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A memória em trânsito: uma leitura da Via Sacra enquanto construção coletiva. *Sæculum – Revista de História*, v. 24, n. 41, p. 24-34, 2019.

4-NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Cristianização do Espaço: O Protagonismo da Vera Cruz em Marmelar. *Revista Tempos Históricos*, Unioeste, v. 20, p. 133-146, 2. sem. 2016.

Representações, Memória Coletiva e Espaço Sagrado. Em *Cultura e Representação* (2016, p. 21), Stuart Hall enfatiza que nós concedemos sentidos às coisas pela maneira como representamos as palavras que usamos para nos referir a elas, as histórias que narramos a seu respeito, as imagens que delas criamos, as emoções que associamos a elas, as maneiras como as classificamos e conceituamos, enfim os valores que nelas embutimos. A crença na virtude espiritual das relíquias, e seus usos, é uma construção cultural, simbólica, que expressa os diversos sentidos e representações que eram compartilhados entre a comunidade cristã medieval.

Membros da mesma cultura compartilham conjuntos de conceitos, imagens e ideias que lhes permitem sentir, refletir e, portanto, interpretar o mundo de forma semelhante. Eles devem compartilhar, em um sentido mais geral os mesmos códigos culturais. Desse modo, pensar e sentir são em si mesmos sistemas de representação (HALL, 2016, p. 23).

Entre as reflexões sobre memória escolhemos como eixo de análise as discussões apresentadas pelo teórico francês Maurice Halbwachs (1877-1945), por se aproximarem também da temática da memória coletiva cristã. Em 1925 Halbwachs publicou *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*; em 1941 *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*, como produto de duas viagens de estudo realizadas a Palestina¹³; seus textos sobre memória escritos entre 1925-1944 foram editados em 1950, em obra póstuma, sob o título *La Mémoire Collective*, traduzida também ao português. Nestas obras percebe-se a influência da noção de memória social, herdada de Émile Durkheim¹⁴. Em seus escritos o autor parte do princípio de que os contextos sociais reais servem de baliza ao que chamamos memória. “Para evocar seu próprio passado, em geral, a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras e se

13 O autor visitou a Terra Santa em 1927, e em 1939.

14 DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa* [1912]. SP: Ed. Martins Fontes, 2003.

transportar a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” (HALBAWACHS, 2003, p. 72). Esta relação também se estabelece entre memória coletiva e memória histórica, em que um grupo se apodera de uma representação coletiva comum. O conjunto de recordações presentes na Terra Santa foi coletivamente instituído e compartilhado, independente da exatidão histórica dos locais¹⁵. O desenvolvimento de práticas simbólicas foi importante para dar visibilidade e dramaticidade à nova fé. A memória individual torna-se coletiva na medida em que é compartilhada por um grupo. Este por sua vez molda a memória individual, submetendo-a aos interesses deste mesmo grupo. Esta mitificação de uma região fortaleceu a identidade, e a pretensão de uma atemporalidade histórica.

“O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão” (ELIADE, 1992, p. 21). Neste sentido o espaço sagrado serviria de referencial, de norte. Há sempre espaços mais significativos que outros. Conforme Aleida Assman (2011, p. 317) a expressão memória dos locais aponta para a possibilidade de que estes possam tornar-se sujeitos, “portadores da recordação e possivelmente dotados de uma memória que ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos”. O local seria o sustentáculo de uma experiência ou de uma narrativa entendida como real, concreta. O espaço sagrado é um lugar considerado uma zona de contato entre os deuses e os homens. Este é herdeiro de uma construção discursiva que o legitima, que produz um sentido

15 Assim, não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço- o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir- que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças apareça (HALBWACHS, 2003, p. 170).

simbólico aceito por um grupo, tornando-se presente na memória coletiva. Recordação individual e coletiva que é transposta a um espaço específico, divinizado pela presença desta recordação. O que o singulariza é sua ligação fixa e duradoura com a história que está sendo ali representada.

Tendo a pretensão de discutir os sentidos do sagrado através das narrativas, imagens e símbolos (objetos), incorporamos a este texto também as sensibilidades, emoções e vivências espirituais presentes nos discursos e nas fontes cristãs ocidentais, que corroboram nesta tentativa de aproximação ao vivido. Estas “pistas do passado”, nos ajudam a realizar um grande esforço interpretativo em relação a uma época histórica remota, que é o máximo que podemos fazer aqui. As coisas não existem em si, elas são sempre investidas de um olhar, de um valor que as torna dignas de serem percebidas. A configuração e o limite do desdobramento dos sentidos pertencem ao traçado da tradição simbólica social (LE BRETON, 2016, p. 15). A experiência sensível tem a ver primeiramente com as significações, nas quais o mundo é representado. Para tanto dividimos nossa pesquisa em três capítulos, apresentados aqui na introdução, de forma bastante sucinta:

Capítulo 1 – Comunidades Emocionais, Discursos e Imaginário (s)

Neste capítulo tenho a pretensão de apresentar alguns referenciais historiográficos de maior visibilidade no meio acadêmico brasileiro, que discutem e pesquisam a história das emoções e sensibilidades. Também as relações que se estabelecem entre corpo e alma, o material e o espiritual, que constituem intrinsecamente a devoção às relíquias cristãs. Neste sentido a importância atribuída aos vestígios associados à vida de Cristo, são os de maior prestígio. A Paixão ritualizada e rememorada é discurso central entre os intelectuais cristãos dos primeiros tempos, até seu redimensionamento e dramatização impulsionada pelas Ordens Mendicantes. Por último é necessário um retorno ao sonho da

vida eterna, na projeção de um espaço sagrado espiritual, ou seja, a Jerusalém Celestial, fator sensível e de longo alcance.

Capítulo 2 – Sublimes Restos: Memória e Representações

O capítulo se refere à importância atribuída aos corpos e objetos sagrados, como memória de um acontecimento sublime; Como possibilidade metodológica, e documental, assinalo os *Livros de Milagres* medievais como objeto de interesse e aprofundamento sobre o sentir dos fiéis. Neles estão presentes os discursos sobre as necessidades mais profundas, e a busca pela ação do maravilhoso na vida cotidiana. A narrativa hagiográfica conhecida como “*Vida e Milagres de Santa Isabel de Portugal*” nos oferece possibilidades de aproximação a este universo, e seus sentidos.

Capítulo 3 – Vestígios da Paixão na Península Ibérica

Por ser o espaço privilegiado de meu objeto de pesquisa, os reinos ibéricos colecionaram e promoveram diversos vestígios sagrados. Neste capítulo são analisados três casos bem-sucedidos de exaltação do patrimônio sacro ibérico, ligados à história de Cristo; *A Arca Santa e o Sudário de Oviedo*, *A Vera Cruz de Mar-melar* e as *reliquias da Paixão*, existentes no Mosteiro da Batalha durante a Idade Média. Movidos por interesses vários, estes justificam e simbolizam o objetivo catequético e promocional de reis e autoridades eclesiásticas, no fomento da devoção às santas relíquias. A proteção divina estaria garantida, na perspectiva dos fiéis, pela presença da santidade concreta, que emanava destes restos especiais. O desejo de proximidade com a sacralidade aos pedaços, incentivou o povoamento e a construção desta região como um espaço sagrado privilegiado, sublime.

CAPÍTULO 1

COMUNIDADES EMOCIONAIS, DISCURSOS E IMAGINÁRIO(S)

Sensibilidades e emoções fazem parte de um sistema de sentidos que são culturalmente moldados. As emoções obedecem às lógicas pessoais, sociais e constituem um repertório cultural e histórico. Uma época não possui uma comunidade emocional totalmente homogênea: É possível, portanto, uma aproximação ao sistema de sentidos e valores de uma sociedade? Como reconstruir experiências emocionais individuais e coletivas de uma época remota? Nesta pesquisa partilhamos a ideia de que o universo simbólico medieval era permeado pela presença constante da espiritualidade, e da perspectiva do sagrado enquanto fator essencial na formação de significados e sensibilidades. Essa cultura afetiva manifestava-se através dos gestos, discursos, imagens, rituais e emoções compartilhadas que nos fornecem elementos distintos de análises e interpretações. “Portanto historiadores interessados nas características de comunidades emocionais específicas precisam considerar quais emoções eram mais fundamentais para os estilos de expressão e senso de si dessas comunidades” (ROSENWEIN, 2011, p. 29). Narrativas comuns a um mesmo grupo, rituais e devoções compartilhadas podem corroborar na reatualização de experiências emocionais coletivas.

1.1 Emoções e Sensibilidades: Alguns Aspectos Teóricos

A construção social das emoções perpassa as relações estabelecidas entre pessoas e grupos. O registro afetivo de uma sociedade deve necessariamente ser compreendido no contexto de suas condições reais de expressão (LE BRETON, 2021, p. 10). Vínculos religiosos e culturais estabelecem sentimentos de pertencimento, que podem ser compartilhados em um conjunto social mais amplo. Ambientes comuns proporcionados por práticas

devocionais e rituais vividos em grupo, produzem uma versão compartilhada de uma mesma experiência. Usos culturais e a linguagem gestual fortalecem a criação de sentidos e valores. Nesta análise não é nossa intenção realizar uma nítida distinção entre emoção e sentimento; buscaremos sim fontes e vestígios que possam auxiliar nesse mosaico afetivo que representa o campo das emoções humanas, tendo por contexto o período medieval ocidental, com ênfase no estudo das relíquias cristãs em sua dimensão simbólica, política e sentimental.

A história das emoções tem sido objeto de amplas, diversas (e diversificadas) reflexões teóricas, envolvendo áreas distintas como a antropologia, psicologia, medicina, sociologia, história, literatura e os estudos culturais. Nosso desafio é enorme, o de tentar historicizar as emoções, em um esforço interpretativo de fenômenos culturais, sociais, políticos e religiosos. Como se estabelecem significados e experiências afetivas? Em uma breve exposição de autores que enfrentaram o desafio de explicar, e desvendar o sentido das condutas e suas expressões, destacaremos aqueles que tem atualmente ocupado o espaço acadêmico, começando por um estudo antropológico e sociológico muito conhecido do francês David Le Breton (2021)¹⁶. Conforme Le Breton o universo simbólico constitui uma especificidade da condição humana, e as emoções obedecem a lógicas pessoais e sociais. A experiência individual contém o germe da experiência dos membros da sociedade.

Para que um sentimento (ou emoção) seja experimentado ou exprimido pelo indivíduo ele deve pertencer, de uma forma ou de outra, ao repertório cultural de seu grupo. Um saber afetivo difuso circula por intermédio das relações sociais e ensina aos atores as impressões e as atitudes que se impõem, de acordo com suas sensibilidades pessoais, nas diferentes vicissitudes que podem afetar suas histórias. As emoções são modos de afiliação a uma comunidade social, uma maneira de se reconhecer e de poder se comunicar em conjunto sobre a base da proximidade sentimental (LE BRETON, 2021, p. 157).

16 Título original- *Les passions ordinaires: anthropologie des émotions*.

Em sua abordagem antropológica das sensibilidades humanas o que mais nos interessa aqui é a expressão social das emoções. Indicações comportamentais ou ritualísticas marcam a forma e a duração de um fenômeno emocional, sua intensidade e expressões públicas. Para o autor uma cultura afetiva está socialmente em construção. “No seio do mesmo grupo, um repertório de sentimentos e de condutas é tido por apropriado a uma situação em função do status social, da idade e do sexo daqueles que são efetivamente atingidos, bem como de seu público (LE BRETON, 2021, p. 158). Os sentimentos são também fenômenos sociais e se adequam aos usos comuns e às exigências de uma comunidade afetiva, portanto sua historicidade é possível de ser dimensionada. Estas pistas do passado podem estar presentes em textos escritos ou imagens que nos revelam as experiências vividas e/ ou representadas. Nosso objetivo é reunir vestígios que relacionem fontes variadas como crônicas, hagiografias, sermões, imagens e objetos (entre outras), que tenham por contexto o passado medieval em suas múltiplas faces e significados. O processo narrativo pode também resgatar experiências e ações humanas em suas configurações temporais e simbólicas, expressas através destes mesmos vestígios, que nos aproximam do vivido.

Outra referência teórica obrigatória quando se discute História das Emoções são os estudos da historiadora e medievalista norte-americana Barbara H. Rosenwein. Nesta pesquisa teremos por aporte dois estudos da autora; *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006) e *História das Emoções. Problemas e Métodos* (2011). Em suas obras Rosenwein apresenta sua concepção de comunidades emocionais: “I postulate the existence of emotional communities: groups in which people adhere to the same norms of emotional expression and value- or devalue- the same or related emotions” (ROSENWEIN, 2006, p. 2)¹⁷. Mesmo não sendo homogêneos esses grupos dão sentido às suas emoções de modos socialmente ressonantes, e passam a canalizar os

17 Eu postulo a existência de comunidades emocionais: grupos nos quais as pessoas aderem às mesmas normas de expressão emocional e valorizam – ou desvalorizam – as mesmas emoções, ou emoções relacionadas [Tradução livre].

sentimentos para uma gama restrita de categorias socialmente aceitas, revelando valores importantes e profundos. Ela enfatiza, no entanto, que não existe apenas uma única comunidade emocional para qualquer sociedade, mas sim conjuntos de comunidades emocionais contrastantes, concorrentes ou sobrepostas, ou subcomunidades dentro de uma comunidade maior. Em *História das Emoções. Problemas e Métodos* (2011) vemos que uma história das emoções não é apenas possível, mas essencial para a compreensão da condição humana (2011, p. 17), e que essa abordagem histórica deve problematizar os sentimentos passados tratando de suas características distintivas, singulares, e socialmente compartilhadas. “Historiadores interessados nas características de comunidades emocionais específicas precisam considerar quais emoções eram mais fundamentais para os estilos de expressão e senso de si dessas comunidades” (ROSENWEIN, 2011, p. 29). Os sentimentos são, acima de tudo, instrumentos de sociabilidades. A noção de comunidades emocionais pode contribuir para aproximações aos significados e rastros deixados pelas fontes, que desvelam o objeto a ser pesquisado.

Mas o pesquisador que se debruça sobre elas procura, acima de tudo, desvendar os sistemas de sentimento, estabelecer o que essas comunidades (e os indivíduos em seu interior) definem e julgam como valoroso ou prejudicial para si (pois é sobre isso que as pessoas expressam emoções); as emoções que eles valorizam desvalorizam ou ignoram; a natureza dos laços afetivos entre pessoas que eles reconhecem; e os modos de expressão emocional que eles pressupõem, encorajam, toleram e deploram” (ROSENWEIN, 2011, p. 21-22).

Para dar uma organicidade e aporte teórico à sua pesquisa sobre o contexto medieval, em *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006) a autora debruça-se sobre o vasto vocabulário potencial de emoções do qual a Idade Média foi herdeira, buscando referências na antiguidade greco-romana e nos escritos dos primeiros Pais da Igreja. Paixões, quietude interior, amor, solidão, amizade, sofrimento, temor etc., são palavras que

expressam sentimentos e são importantes como ponto de contato efetivo entre os indivíduos. A marca da santidade e o meio para a verdadeira felicidade não era negar tais sentimentos, mas não ser controlado por eles (ROSENWEIN, 2006).

Que reste-t-il des joies et des peines des hommes et des femmes du Moyen Âge?¹⁸ Essa é a questão inicial do livro de Damien Boquet e Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident medieval* (2015, p. 9). O cristianismo, como também outras expressões religiosas, está repleto de conteúdo emocional, “les émotions sont en quelque sorte le point faible de la volonté. Les émotions sont l'âme en sa fragilité¹⁹” (BOQUET; NAGY, 2015, p. 45). Elas exprimem o reconhecimento da fragilidade humana frente ao universo e a morte. A veneração às relíquias pode também situar-se neste âmbito. Ao se aproximar destes objetos o devoto procurava incorporar a graça que deles emanava. Acreditavam que esta força espiritual poderia operar maravilhas (NASCIMENTO, 2021). O capítulo VIII do livro, La conquête mystique de l'émotion (XIII- XV siècle) é chave para a discussão de nossa temática; “Au tournant du XIII siècle, les églises et les places publiques d'Occident se peuplent de corps, de cris, d'une dévotion qui s'exprime par l'émotion incarnée.²⁰” (BOQUET; NAGY, 2015, p. 257). O espiritual se tornou material; “E o verbo se fez carne, e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Evangelho de João 1: 14). Deus se fez mortal, limitado e humano. Outro aspecto analisado pelos autores tem por base o fervor religioso, interpretado como uma emoção coletiva. “Les ferveurs religieuses qui secouent régulièrement le monde occidental dans la seconde partie du Moyen Âge impliquent toujours corps et âme, dont l'engagement

18 O que restou das alegrias e tristezas dos homens e das mulheres da Idade Média? [Tradução livre].

19 As emoções são de alguma forma o ponto fraco da vontade. As emoções são a alma em sua fragilidade [Tradução livre].

20 Na virada do século XIII, as igrejas e praças públicas do Ocidente estavam cheias de corpos, de gritos, de uma devoção que se expressava pela emoção encarnada [Tradução livre].

total est signalé par des émotions et des gestes souvent forts.”²¹ (BOQUET; NAGY, 2015, p. 263). Nas relações humano/divino há um grande envolvimento sentimental, emocional. Para tanto é preciso levar em consideração o campo de estudos da história das sensibilidades.

O volume I da coleção *História das Emoções*²² (2020) reúne em sua segunda parte, oito textos dedicados ao universo medieval. Sentimentos como medo, compaixão, vícios e virtudes se fortalecem com o aprofundamento da consciência cristã. Em seus textos é possível perceber como a modernidade forjou uma leitura sobre as emoções na Idade Média baseada no estereótipo de uma época de afetividades desenfreadas, descontroladas. Essa imagem repulsiva marcou o imaginário coletivo sobre este período, como se este (tempo histórico) necessitasse urgentemente da racionalidade moderna. O discurso de uma modernidade civilizatória marcou durante mais de um século o entendimento sobre as sensibilidades medievais. O aprofundamento teórico e metodológico da pesquisa sobre a História das Emoções, tem afastado do horizonte historiográfico essa tendência. Portanto o objetivo da obra é uma discussão dinâmica, procurando fortalecer a chamada arqueologia medieval do termo emoção.

Os capítulos que compõem esta obra oferecem outra visão das emoções medievais. Esboçando, ao longo das páginas, os grandes traços e os diferentes períodos da história afetiva do Ocidente medieval, eles mostram que a forte emotividade da Idade Média não era nem sem cultura nem sem razão. O leitor perceberá que não somente seria inútil buscar uma evolução linear da Idade Média bárbara rumo à época moderna esclarecida e racional, mas que uma mesma sociedade- medieval ou moderna, daqui ou de alhures- pode também abrigar várias culturas afetivas, expressas tanto pelas

21 O fervor religioso que sacudiu regularmente o mundo ocidental na segunda metade da Idade Média envolveu sempre corpo e alma, cujo engajamento total é assinalado por emoções e gestos muitas vezes fortes [Tradução livre].

22 CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Direção) *História das Emoções*. Da Antiguidade às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2020. (Volume 1).

teorias das emoções quanto pelas práticas sociais que lhes são atreladas (NAGY, 2020, p. 170).

A invenção da civilidade pela sociedade moderna buscou marcar a Idade Média como um campo de instabilidade política e emocional. A emoção que domina é seguramente o medo. O exame das fontes nos revela uma dinâmica própria e em constante movimento. O próprio termo emoção não está nas fontes. A psicologia medieval tinha uma vasta gama de expressões para nomear o registro afetivo. Assim, os termos latinos *passio*, *affectus*, *affectio*, *motus animi*, *inclinatio* designam tantas disposições ou movimentos que atribuem a alma desejos e repulsas, prazeres e sofrimentos, numa relação estreita com as forças da racionalidade e do corpo (NAGY 2020, p. 174). “Estes movimentos afetivos são assim captados enquanto movimentos da alma, primeira definição unitiva da emoção medieval” (NAGY, 2020, p. 174). O estudo das emoções religiosas medievais deve levar em consideração os usos culturais e linguísticos dos *affectus*. Uma pergunta central aparece na obra: Qual emoção para o medievalista? “Nós estudamos a emoção enquanto ela aparece nas fontes, enquanto ela participa da construção cultural e da prática dos vínculos sociais, da sensibilidade, das visões do homem e do mundo” (NAGY, 2020, p. 178). A tradução dos aspectos emocionais, esse é o trabalho que se impõem aos estudiosos dos sentidos e da cultura afetiva.

Para tentar fechar essa breve discussão é preciso um retorno a dois trabalhos clássicos de Jean Delumeau; *História do Medo no Ocidente 1300-1800* (2009)²³ e *Mil Anos de Felicidade – Uma História do Paraíso* (1997)²⁴. Grande parte das publicações de Delumeau envolvem um aprofundamento na história das sensibilidades humanas, em suas representações discursivas, performativas e imagéticas. Dividido em duas partes em *História do Medo no Ocidente 1300-1800* (2009), o historiador analisa o complexo clima de insegurança que envolve o mundo Ocidental. “Pois não só os indivíduos tomados isoladamente, mas também as

23 Originalmente publicado na França em 1978.

24 Primeira publicação em 1995.

coletividades e as próprias civilizações estão comprometidas num diálogo permanente com o medo” (DELUMEAU, 2009, p. 12), embora o autor já na introdução estabeleça o limite da obra, não sendo necessariamente um esforço em reconstruir a História a partir do exclusivo sentimento de medo.²⁵

Por que esse silêncio prolongado sobre o papel do medo na história? Sem dúvida, devido a uma confusão mental amplamente difundida entre medo e covardia, coragem e temeridade (DELUMEAU, 2009, p. 14). Conforme Delumeau nos séculos finais da Idade Média o avanço do elemento burguês obrigou a literatura cavaleiresca a uma reação narrativa, opondo medo e coragem. A bravura nas batalhas e os feitos épicos reforçaram a exaltação da audácia. “Esse arquétipo do cavaleiro sem medo, perfeito, é constantemente realçado pelo contraste com uma massa considerada sem coragem” (DELUMEAU, 2009, p. 15). Esta profusão de atos corajosos teria mascarado as narrativas cronísticas e literárias, afastando o interesse pela história do medo. O importante seria considerar sim a importância das reações coletivas ao temor.

Nada é mais difícil de analisar do que o medo, e a dificuldade aumenta mais quando se trata de passar do individual ao coletivo. As civilizações podem morrer de medo como as pessoas isoladas? Assim formulada, essa pergunta põe em evidência as ambiguidades veiculadas pela linguagem corrente, que muitas vezes não hesita diante dessa passagem do singular ao geral (DELUMEAU, 2009, p. 29).

As reações de uma multidão em pânico são consideradas emoções- choque que são vividas, experimentadas coletivamente. Reações emotivas consideradas perigosas; experiências traumáticas frente às guerras, fome, doenças e pestes produzem reações diversas, que vão da violência extrema ao fervor religioso e místico. Mas os temas da agressão, da insegurança e do abandono têm

25 “Portanto, convido o leitor a lembrar-se de que projetei sobre o passado certo enfoque, mas de que há outros, possíveis e desejáveis, suscetíveis de completar e corrigir o meu”. DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. SP: Companhia das Letras, 2009. p. 13.

por corolário inevitável o da morte (DELUMEAU, 2009, p. 41). Os agentes do mal poderiam ser expulsos e controlados pela ação divina, por intermédio dos santos; o medo era incentivado pela ideia de que o fim estaria próximo, pelo temor da morte inevitável e do juízo de Deus que recairia sobre a humanidade pecadora.

Neste aspecto, voltado ao imaginário religioso, vale considerar ainda o livro *Mil Anos de Felicidade – Uma História do Paraíso*²⁶ (1997), em que o fio condutor são as expectativas milenaristas, as ânsias de um paraíso perdido; as múltiplas manifestações milenaristas que marcariam os séculos XV a XVIII.²⁷ Como reviver os sonhos de felicidade? Através da duradoura esperança de reencontrar no futuro o paraíso terrestre das origens, do livro de Gênesis. O milênio, última etapa antes do Juízo Final, iria instaurar uma era de felicidade na terra. A abordagem de Delumeau discute a origem e as transformações do milenarismo como felicidade futura, possível de ser alcançada. Em suma, a esperança de uma felicidade terrestre coletiva é tomada aqui como objeto da História” (DELUMEAU, 1997, p. 12). Os componentes do milenarismo cristão, baseados nas promessas bíblicas, nos remetem à ideia da espera.

No cristianismo, deve-se chamar de milenarismo a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e seus eleitos-reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição- a dos eleitos já mortos- e uma segunda- a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. O milênio deve, portanto, intercalar-se entre o tempo da história e a descida da Jerusalém celeste.

Uma era de felicidade se instaurará na terra após a morte do anticristo. Profecias de um tempo de paz e justiça, de uma

26 Título original: *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*. Paris: Librairie Fayard, 1995.

27 Como se passou da nostalgia do Éden à esperança de um novo paraíso terrestre, como essa esperança se laicizou para dar corpo à noção de progresso (DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade- Uma História do Paraíso*. SP: Companhia das Letras, 1997. p. 11).

alegria tamanha e completa. Delumeau historicizou a felicidade, a esperança, produzindo um arcabouço teórico e metodológico a ser usado por aqueles que pesquisam as sensibilidades humanas como essência da História.

1.2 Corpo, Alma e as Relíquias Cristãs

Outro aspecto importante a ser considerado refere-se à relação que se estabelece entre corpo e alma, no universo medieval ocidental. A representação discursiva dominante tem tentado separar corpo e alma, como algo conflitante, e muitas vezes antagônico. Esta relação tem sido reinterpretada, redimensionada. Jérôme Baschet (2019), neste sentido, tem considerado que os vestígios documentais sobre a temática revelam algo diferente, que perpassa pela consideração da pessoa humana em sua integridade. Conforme o mesmo autor, é preciso levar em consideração três aspectos²⁸:

1. É preciso acentuar as formas de interação corpo e alma, mais que sua dicotomia.
2. Não apenas a Idade Média é menos dualista do que se pensa, mas ela o é, também, cada vez menos.
3. Para o autor as concepções dominantes acerca da pessoa humana no Ocidente medieval são duais, mas não dualistas²⁹.

Em *Uma História do Corpo Na Idade Média* (2006) Jacques Le Goff e Nicolas Truong levantam outros aspectos (diferente de Baschet), sobre a dimensão corpo/ alma no contexto cristão, acentuando em parte a tensão existente entre eles. Como se a salvação, neste contexto, passasse por uma penitência corporal.

28 BASCHET, Jérôme. *Corpos e almas. Uma história da pessoa na Idade Média*. São Leopoldo: Ed UNISINOS, 2019. p. 9-10.

29 Uma dualidade não é, necessariamente, dualista: tudo depende da relação estabelecida entre os dois respectivos elementos (BASCHET, 2019, p. 10).

No limiar da Idade Média, o papa Gregório, o Grande, qualifica o corpo de abominável vestimenta da alma. O modelo humano da sociedade da Alta Idade Média, o monge, mortifica seu corpo. O uso do cilício sobre a carne é o sinal de uma piedade superior. Abstinência e continência estão entre as virtudes mais fortes. A gula e a luxúria são os maiores pecados capitais (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 11).

Aprofundando as discussões sobre o tema, os autores também ressaltam que a encarnação de Jesus teria corroborado para a glorificação do corpo, pois conforme os Evangelhos, Deus se fez mortal, limitado e humano. Ainda afirmam que o corpo do cristão é de parte a parte atravessado por essa tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração (LE GOFF; TRUONG, 2006). Esta veneração está presente no culto que se faz aos mártires e santos do cristianismo, às suas relíquias corporais.

Alma e corpo são sempre objeto de ampla discussão filosófica, teológica e conceitual. Para São Tomás de Aquino “os corpos vivos, mais do que a simples corrupção, sofrem a morte, que não é apenas a destruição da matéria, e sim o cessar da vida na matéria”³⁰. Daí, para São Tomás, ser o sofrimento físico e espiritual a manifestação da evidência do mal entre a humanidade. No cristianismo, o sofrimento é resultado da dor moral ou física, pela privação de um bem devido. Não há homem, bom ou mal, que não sofra. O sofrimento é inerente à condição do pecado: com diferença de que, com Deus, o sofrimento tem sentido transcendental, e sem Deus, terminal.³¹ No século XVI Santa Teresa de Jesus (d’Ávila) em Caminho de Perfeição, um de seus escritos mais conhecidos, apresenta a relação corpo/ alma como um campo de batalha, de conflito constante;

É que nosso corpo tem essa manhã: Quanto mais o satisfazemos, mais necessidades inventa. É mesmo de pasmar! Quanto gosta de ser contentado! Nessa matéria acha bom

30 AQUINO, São Tomás de. *Sobre o Mal*. (Tomo I). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 27.

31 AQUINO, São Tomás de. *Sobre o Mal*. (Tomo I). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 26.

pretexto; enganar a pobre alma, por pequena que seja a necessidade, e não a deixa progredir.³²

Símbolo de conflito e coesão são nas relíquias dos santos que essa relação se consolida, se fortalece e se desenvolve. O espiritual se concretiza no corporal. “Le culte des reliques dans la Cité de Dieu (Livre X) conduit au Christ ressuscite. Ce sens théologique qu’Augustin définit est étayé par les miracles suscites par les reliques dans sa vision d’une foi em la Résurrection” (GEORGE, 2018, p. 167-168)³³. Essas se constituem como parte de um corpo santo, ou de vestígios que tiveram contato corporal com este. Outro momento em que matéria e espírito se relacionam de modo íntimo é na eucaristia. O milagre da transubstanciação, mudança da substância do pão e do vinho na do corpo e do sangue de Cristo³⁴. Uma reviravolta nas concepções sobre corpo e alma, em que os dois se tornam um, em um momento sublime. Expressão emocional garantida por um ritual específico, que policia e impõem formas de fervor religioso, de controle gestual e até espacial. Cada sociedade desenha assim uma organização sensorial própria.

1.3 Via Dolorosa e a Paixão de Cristo

A constituição dos lugares-memória do cristianismo fortaleceu os chamados espaços de recordação. Pelo desejo de aproximação a uma sacralidade palpável reinos e cidades recriaram em seu território uma toponímia espiritual, tendo Jerusalém como modelo. Esta ampla transposição dos passos da Paixão de Cristo delimitou a tradição e identidade cristãs. A *Via Dolorosa* foi teatralizada e inserida nas rememorações da Semana Santa em

32 JESUS, Santa Teresa de. *Caminho da Perfeição*. RJ/SP: Paulinas/Paulus, 1977.

33 A adoração de relíquias na Cidade de Deus (Livre X) conduz ao Cristo ressuscitado. Este significado teológico que Agostinho define é sustentado pelos milagres despertados pelas relíquias, em sua visão de fé na ressurreição [Tradução livre].

34 (Mateus 26: 26, 26) E, quando comiam, Jesus tomou o pão, e abençoando-o, o partiu, e o deu aos discípulos, e disse: Tomai, comei, isto é o meu corpo. E, tomando o cálice, e dando graças, deu-lhe dizendo: Bebei dele todos.

todos os lugares de devoção cristã. O conjunto de recordações presentes na Terra Santa foi coletivamente instituído e compartilhado, independente da exatidão histórica dos locais. O que importa é a construção desta arqueologia sublime, amparada nos Evangelhos. Os cristãos teriam ali uma terra sagrada, em que os caminhos trilhados por Jesus seriam vivos e demarcados. Para além da narrativa presente nas Sagradas Escrituras, os pais da Igreja desenvolveram uma argumentação conceitual que revelava à religião nascente a centralidade do discurso da cruz. No ano de 350 São Cirilo de Jerusalém foi sagrado bispo desta cidade, vivendo em um período bastante conturbado da história do cristianismo, devido à controvérsia ariana, e aos problemas teológicos relacionados ao Nestorianismo.³⁵ Em seu trabalho doutrinário São Cirilo exaltou a exemplaridade da crucificação, buscando fortalecer as bases da teologia cristã frente às disputas com as demais correntes consideradas heréticas. Escreveu uma destacada obra, especialmente as chamadas *Catequeses Pré-Batismais*. Na chamada *Décima Terceira Catequese aos Iluminandos* o bispo de Jerusalém afirma: “Verdadeiramente Jesus padeceu por todos os homens. A cruz não é uma invenção; se o fosse, a redenção também o seria. Não foi aparente a morte; se o fosse, a salvação seria um mito. A Paixão foi real. Ele foi verdadeiramente crucificado. Não nos envergonhemos disso.”³⁶

No século V o bispo São Paulino de Nola (353-431), conhecido por sua atividade pastoral junto aos pobres, escreveu um conjunto de poemas em que exaltava a relevância da cruz; “Oh Cruz, amor inefável de Deus e claridade do céu! Oh Cruz, eterna salvação, terror dos malvados, amparo dos justos e luz dos cristãos³⁷! Cruz na qual um Deus feito homem, sobre a terra se tornou nosso escravo e pela qual no céu de Deus, foi o homem feito rei!” Esta base argumentativa tornou-se fundamental na solidificação da doutrina cristã em seus primeiros séculos enquanto religião

35 Ver: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Via Sacra: Historicidade e Demarcações de uma Narrativa Épica. *Revista Nós-Cultura, Estética e Linguagens*, UEG, v. 5, n. 1, 2020.

36 São Cirilo de Jerusalém. *Catequeses Pré-Batismais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

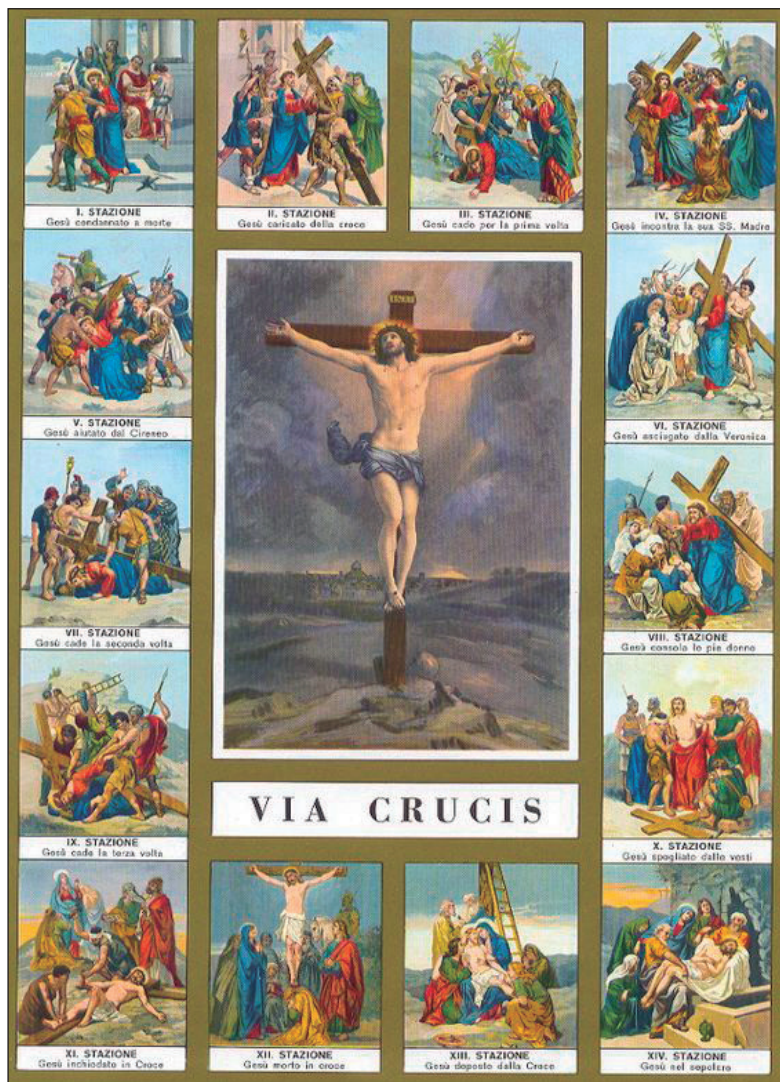
37 NOLA, Paulino de. Poemas. Madrid: BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 2005. p. 27.

em expansão. A conservação de um acontecimento declarado como inesquecível fomentou a identidade cristã, possibilitando uma reconstrução, uma remodelação de recordações. Após o advento da Primeira Cruzada (1096-1099), Jerusalém foi conquistada pelo exército cristão. A partir deste fato foi instituído o Reino Latino de Jerusalém em 1099, sendo Godofredo de Bulhão escolhido rei. A posse do túmulo de Cristo localizado dentro da Basílica do Santo Sepulcro redimensionou ainda mais a importância simbólica da cidade, remodelando os locais atribuídos a vida e paixão de Cristo. As Ordens Mendicantes fomentaram a partir do século XIII a devoção à humanidade de Jesus, portanto a Paixão de Cristo tornou-se central no discurso cristão. Os objetos relacionados à história da crucificação multiplicaram-se em toda a cristandade.

Escolhidos como guardiões dos santos lugares os mendicantes, especialmente os franciscanos se responsabilizaram pela ritualização presente nos espaços em que Cristo esteve. Entre estes destaca-se a *Via Sacra* ou *Via-Crucis*. Os Evangelhos oferecem pistas sobre o caminho da Paixão, do Palácio de Pilatos até sua crucificação no Gólgota. Por estes caminhos as estações presentes na tradição foram gradativamente delimitadas e dramatizadas. Até o final do século XV o caminho até o Calvário foi se convertendo em uma peregrinação ritualizada, em uma forma de penitência, para que o cristão pudesse presenciar, participar, sentir a mesma dor do próprio Cristo. No início eram apenas sete estações, sendo no fim da era moderna (século XVII) ampliada para 14 estações³⁸. As últimas quatro encontram-se atualmente na Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. O marcante simbolismo da Via Dolorosa converteu-se em um percurso sagrado. Este percurso é hoje revivido de forma ampla em todos os locais em que a fé cristã é professada, tanto no ocidente quanto no oriente.

38 Hoje algumas igrejas incorporaram a 15ª estação.

XIV Estações



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/669066088392705589/>

A peregrinação da *Via-Crucis* inicialmente existente em Jerusalém e Roma, durante as festividades da Semana Santa, foi transposta, imitada, revelando sua força identitária. A linguagem

artística construiu sua própria narrativa, dando intensidade visual ao acontecimento. Estas representações artísticas contribuem para o fortalecimento do patrimônio cultural cristão, e são elementos fundamentais na reinvenção de uma toponímia sagrada. Produtores de memória as encenações da *Via Sacra* presentificam a essência da santidade, que pode ser concreta, sentida e revivida em cada ato, em cada estação. Daí sua importância histórica e simbólica desenhando caminhos trilhados com fervor pelos fiéis. Espaços especiais que revelam os sentidos do sagrado, produzindo interpretações compartilhadas.

A antropologia dos sentidos repousa sobre a ideia de que as percepções sensoriais não dependem somente de uma fisiologia, mas em primeiro lugar de uma orientação cultural, deixando uma margem à sensibilidade individual. As percepções sensoriais formam um prisma de significações sobre o mundo, mas elas são modeladas pela educação e utilizadas segundo a história pessoal. Numa mesma comunidade elas variam de um indivíduo ao outro, mas basicamente se acordam sobre o essencial. Para além das significações pessoais inseridas numa pertença social emergem significações mais abrangentes, lógicas de humanidade, que reúnem homens de sociedades diferentes em sua sensibilidade no mundo (LE BRETON, 2016, p. 14).

As percepções sobre a Paixão de Cristo envolveram ao longo da História do Cristianismo uma série de discursos que marcaram a leitura devocional cristã, especialmente após os séculos XIII e XIV, inspirados pela liturgia franciscana. Em seus sermões³⁹ Santo Antônio de Pádua⁴⁰ afirma que “pois o amargor da Paixão do Senhor expulsa toda a cegueira da luxúria e todo esterco da

39 Ver: SOUZA, José Antônio de Camargo R. de. *O Pensamento Social de Santo Antônio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

40 De nobre estirpe e batizado como Fernando, Santo Antônio Nasceu em Lisboa, no ano 1195. A informação de que teria nascido no dia 15 de agosto se deve a uma tradição muito antiga.

concupiscência carnal⁴¹. Por isso, certa vez disse um sábio: a memória do crucificado, crucifica os vícios”⁴², e ainda “a caridade do filho de Deus conduz ao patíbulo da cruz.”⁴³ A centralidade da Paixão de Cristo entre os mendicantes se fortaleceu com as chagas de Cristo, presentes na estigmatização de São Francisco. Fenômeno de massas, a busca de exemplos de santidade reflete um imaginário perpetrado pela existência do mal, das provações, e do pecado. São Boaventura, na *Legenda Maior*⁴⁴, capítulo XIII exaltou o milagre dos estigmas;

Mas graças às luzes do alto, pôde enfim compreender porque é que a Divina Providência lhe proporcionava essa visão: era para que ele se fosse acomodando à ideia de que a semelhança que deveria ter com Cristo crucificado se realizaria, não pelo martírio do corpo, mas pelo incêndio total da alma. A visão, entretanto, desaparecera, deixando-lhe o coração a arder em chama viva- e deixando-lhe também o corpo marcado em chagas vivas. Foi exatamente nessa altura que lhe apareceram nas mãos e nos pés as marcas dos cravos, tais como acabara de as presenciar nesse homem crucificado. Tanto as mãos como os pés davam a ideia de terem sido trespassados com pregos.⁴⁵

Francisco de Assis representa, em sua essência espiritual e física, o próprio Cristo crucificado. Lembrança viva das dores do calvário, engendrada ao longo do tempo nas percepções sobre a santidade mendicante. Discurso essencial, de extrema importância

- 41 Damos-te graças, ó Pai santo, pois pelas cadeias e flagelos de teu Filho dileto, somos libertados das cadeias do pecado e dos flagelos do diabo. Mas quanta dor! PÁDUA, Santo Antônio de. *Sermões: do Domingo da Septuagésima a Pentecostes*. SP: Paulus, 2020. (Vol 1), p. 83.
- 42 PÁDUA, Santo Antônio de. *Sermões: do Domingo da Septuagésima a Pentecostes*. v. 1. SP: Paulus, 2020. p. 76.
- 43 PÁDUA, Santo Antônio de. *Sermões: do Domingo da Septuagésima a Pentecostes*. v. 1. SP: Paulus, 2020. p. 78.
- 44 SÃO BOAVENTURA. *Legenda Maior*. In *Fontes Franciscanas I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos*. Braga: Editorial Franciscana, 2005.
- 45 SÃO BOAVENTURA. *Legenda Maior*. In *Fontes Franciscanas I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos*. Braga: Editorial Franciscana, 2005. p. 679.

e durabilidade. Este discurso da cruz acentuou as mortificações corporais, e o desprezo pelo mundo. Devotos de um Deus sofredor, ensanguentado, o desenvolvimento da devoção pelas chagas de Cristo, se expandiu através das práticas ascetas, do uso do cilício, e de um retorno da importância do martírio.

No século XIV, a obra do monge alemão Tomás de Kempis (1380-1471), tornou-se bastante popular, acentuando-se sua importância no início da Era Moderna. Nela o autor afirma; “Pois tudo se encerra verdadeiramente na cruz, e se resume a amá-la e nela morrer”⁴⁶. E mais adiante; “E não há outro caminho que leve à vida e à verdadeira paz interior, senão o caminho da Santa Cruz e da mortificação cotidiana...Que santo houve no mundo que não teve cruzes e tribulações? Nem Jesus Cristo, Senhor Nosso, passou uma só hora de toda a sua vida, sem as dores de sua Paixão”⁴⁷. Huizinga (2010, p. 311), em seu estudo sobre comoção religiosa, buscou na Baixa Idade Média uma “empatia devota com a história da Paixão”. Esta já era plantada na alma delicada como algo enorme e sombrio, que encobria todas as outras emoções com sua seriedade (HUIZINGA, 2010). A acentuação da materialidade de Cristo⁴⁸, de sua essência humana, também intensificou o culto e exaltação da Virgem Maria, embora esta prática já existisse desde o século IX. É comumente aceite que a oração à Ave Maria, da forma que foi consolidada posteriormente, teria se popularizado a partir do século XIV.⁴⁹

46 KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. Campinas: ECCLESIAE, 2020. p. 80.

47 KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. Campinas: ECCLESIAE, 2020. p. 81.

48 Objetos associados à vida terrena de Cristo foram redistribuídos em toda a cristandade, sendo passíveis de falsificações e roubos. Estas relíquias de grande valor espiritual ainda possuem prestígio especial como o Santo Sudário de Turim (Itália), A Coroa de Espinhos (hoje em Notre Dame de Paris); O Volto Santo de Manoppello (Itália); Sudário de Oviedo (Astúrias- Espanha); a Túnica Santa (Alemanha). Estes vestígios considerados sagrados foram identificados como participantes dos últimos momentos antes da crucificação.

49 A fórmula atual da Ave Maria, que se difundiu lentamente, foi divulgada no breviário publicado em 1568, por ordem do Papa Pio V.

1.4 Peregrinos da Eternidade: Jerusalém Cristã, Modelo da Celestial

Discurso central no dogma cristão é a condição de peregrinos neste mundo, sendo o objetivo maior do fiel chegar ao lar celestial. Santa Catarina de Sena⁵⁰, em sua carta posteriormente intitulada *Peregrinos da Eternidade*, exaltava esse caráter transitório da existência cristã; “Toda pessoa humana é peregrina nesta vida, porque não está aqui o nosso destino, não se acha neste mundo o nosso fim. O término da estrada, que temos de percorrer e para o qual fomos criados, é a vida eterna. Por isso quero que caminhemos. A estrada existe.”⁵¹ O sentido da vida humana do crente é atingir a Jerusalém celestial. Conforme Máximo de Turim; Nós irmãos, que começamos a entrar pelas portas da Jerusalém celeste, iluminados pelos sacramentos da salvação, devemos exultar de alegria com renovação e júbilo.”⁵² A cidade de Jerusalém e toda a Terra Santa são elementos fundantes de uma arqueologia sagrada, palpável, real, mas que serve como símbolo maior, parâmetro para a cidade espiritual, eterna. É preciso voltar ao local sublime, ou seja, a Jerusalém cristã, modelo da celestial.

O bispo Teodoreto de Ciro (393-457), ainda no século V, destacava em suas homilias, espaços especiais na Terra Santa, que possuíam grande singularidade, dando visibilidade ao sagrado; “Omitindo outras ínfimas razões, diremos que existem agora em Jerusalém, a Igreja da Cruz, da Ressurreição, da Ascensão aos Céus, a Igreja em Sião, a Santa Belém e outros mil lugares de oração.”⁵³ Esta espécie de inventário geográfico auxiliou, e fortaleceu, os laços entre este mundo e o além. Destes momentos épicos destaca-se à narrativa da Ascensão aos Céus, pois ela nos permite reunir elementos simbólicos, e identitários, que fortalecem

50 Em 1347, nasce Catarina di Benincasa em Sena (Itália), seu epônimo.

51 SENA, Santa Catarina de. *Cartas Completas*. SP: Paulus, 2016. p. 823.

52 In CORDEIRO, José de Leão (org.). *Antologia Litúrgica: Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. Fátima, PT: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015. p. 786.

53 In CORDEIRO, José de Leão (org.). *Antologia Litúrgica: Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. Fátima, PT: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015. p. 1229.

a construção discursiva dos espaços sagrados. A Ascensão de Cristo teria ocorrido, segundo a narrativa dos Evangelhos, quarenta dias após a ressurreição, e na presença de onze discípulos. Nos Evangelhos de São Marcos e São Lucas, existem duas breves descrições sobre este momento; “Ora, o Senhor Jesus, depois de lhes ter falado, foi arrebatado aos céus, e sentou-se à direita de Deus” (Marcos, 16: 19). “Depois, levou-os até Betânia e erguendo as mãos, abençoou-os; E enquanto os abençoava, distanciou-se deles e era elevado ao céu” (Lucas, 24: 50, 51). Estas narrativas, e também os escritos dos pais da Igreja, deram margem à crença de que este fato teria ocorrido no Monte das Oliveiras, sobre o qual estava localizada a vila chamada Betânia.

Locais Sagrados na Cidade de Jerusalém



Fonte: <https://opusdei.org/pt-br/article/o-lugar-da-ascensao/>

Conforme Aleida Assman (2011, p. 317) a expressão memória dos locais aponta para a possibilidade de que estes possam

tornar-se sujeitos, portadores da recordação, e possivelmente dotados de uma memória que ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos. O local seria o sustentáculo de uma experiência ou de uma narrativa entendida como real, concreta. O espaço sagrado é um lugar considerado uma zona de contato entre os deuses e os homens. Este é herdeiro de uma construção discursiva que o legitima, que produz um sentido simbólico aceito por um grupo, tornando-se presente na memória coletiva. Recordação individual e coletiva que é transposta a um espaço específico, divinizado pela presença desta recordação. O que o singulariza é sua ligação fixa e duradoura com a história que está sendo ali representada. Na Idade Média o aumento das peregrinações acelerou a busca por santuários de prestígio, que tinham em seu interior relíquias ilustres, muitas destas supostamente oriundas da Palestina. Este fenômeno contribuiu para um processo de espacialização do sagrado. A construção do espaço sagrado se fortaleceu através das apropriações discursivas (ÁLVAREZ; NASCIMENTO, 2020). A visualização de cenas bíblicas, associadas a um redimensionamento espacial, poderia trazer uma experiência sensitiva da Jerusalém celestial. Estes locais fixam na memória um acontecimento sublime, que seria a redenção e salvação da humanidade.

A Terra Santa foi a primeira fonte de inspiração cristã para a transposição de cenários de interesse, sendo o modelo de referência maior. A Jerusalém terrestre é uma amostra, uma miragem. O imaginário cristão conduz seus anseios para a celestial. Também as representações mais paupáveis como, desenhos, esculturas e pinturas fazem parte desta construção imagética, que reforçam a importância deste espaço divino junto às massas. “Vi a Cidade Santa, a nova Jerusalém, que descia dos céus, da parte de Deus, preparada como uma noiva adornada para o seu marido (Apocalipse, 21:2)” Um exemplo clássico é o mosaico do teto da catedral de AIX-LA-CHAPELLE (Alemanha)⁵⁴, representando a Jerusalém Celestial e os quatro rios que a circundam.

54 Catedral de Aachen (Alemanha)

Mosaico: Jerusalém Celestial



Fonte: <https://pt.dreamstime.com/photos-images/o-jerusalem-celestial.html>

O espiritual torna-se concreto e visível aos olhos, favorecendo anseios e sonhos de experienciar a vida eterna, ao lado de Deus. É nestes espaços sagrados que acontece a hierofania. As hierofanias se revelam como verdadeiros documentos históricos, pois exprimem, a seu modo, uma categoria do sagrado e um momento da sua história, revelando tanto a própria manifestação do sagrado, quanto uma situação do homem em relação a este sagrado (ELIADE, 1992). Assim, por meio da dialética da hierofania, os lugares e objetos tidos como profanos, são transmutados a divinos, integrando-se em uma realidade transcendente. As experiências místicas sustentam-se através de imagens, lugares e símbolos.

CAPÍTULO 2

SUBLIMES RESTOS: Memória e Representações

Em períodos de crise a busca pelo maravilhoso se intensifica, pois existe a necessidade imediata da manifestação divina. Mistério fascinante, o sagrado está ligado ao esforço do ser humano em construir um tempo de significados, de bênçãos e superação da dor; daí as preces intensas, penitências, ritos e peregrinações. Estas práticas exprimem o sentir espiritual, os pormenores do viver religioso da sociedade medieval. Tendo inicialmente na literatura martirológica sua inspiração, os Livros de Milagres medievais são fontes fundamentais no estudo das emoções e das sensibilidades. Conforme a tradição cristã São Estevão foi o primeiro mártir da Igreja, por realizar milagres em Jerusalém; De acordo com o livro de Atos dos Apóstolos, Capítulo 6: 8; “Estevão, cheio de graça e de poder, operava prodígios e grandes sinais entre o povo.” Acusado de blasfêmia contra Moisés e a lei judaica S. Estevão foi martirizado; “E, arrastando-o para fora da cidade, começaram a apedrejá-lo” (Atos 7:58). Santo Agostinho foi um dos célebres fomentadores de seu culto, divulgando em sermões seus milagres:

Uma mulher perdeu no colo um filho catecúmeno doente, uma criança de leite. Como o tivesse visto morto e irremediavelmente perdido, começou a chorá-lo mais como fiel do que como mãe. Não desejava na verdade a vida do seu filho senão no mundo que há-de vir, e chorava-a como tendo-lhe sido roubada e estando já perdida. Cheia de um sentimento de confiança, tomou o morto e acorreu à memória do bem-aventurado mártir Estêvão, e começou a exigir-lhe o filho e a dizer: “Santo mártir, bem vês que não me restou qualquer consolo. Não posso na verdade dizer que me precedeu o filho que sabes que perdi. Tu bem vês na verdade porque choro. Devolve-me o meu filho, para o ter comigo diante do teu Coroador.” Como

estas coisas e semelhantes tivesse implorado com lágrimas que de certa forma não suplicava, mas, como disse, exigiam, reviveu o seu filho⁵⁵.

A Lapidação de Santo Estêvão (1826-1832)
Gravura de Augusto Guglielmi



Fonte: repositorio.ul.pt

As narrativas prodigiosas fomentavam o culto da santidade, e por intermédio de suas relíquias operavam-se maravilhas. Tesouros espirituais, a função simbólica dos fragmentos aproximava o homem comum de seu Deus. A crença na função taumátúrgica das relíquias revela como o homem se posiciona frente ao universo sobrenatural. Os poderes atribuídos a esses símbolos solidificam a ação do transcendente; “Se trata de um fenómeno extraordinário, contrário a las leyes de la naturaleza, atribuído a la intervención divina y cuya veracidade no es discutida por ele fiel

55 Documento publicado em *Santos e Milagres na Idade Média em Portugal- Textos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média*. São Estevão. Lisboa: FCT/ André Simões, 2015. v. 9, p. 67-68.

devoto” (BORBOLLA, 2006, p. 676). Manifestações sensíveis do sobrenatural a piedade popular buscava neste fenômeno uma neutralização contra as dores do mundo.⁵⁶

2.1 A Sacralidade(s) aos Pedacos e o Culto a São Vicente

A forma de vivência do sagrado também está inserida em um projeto institucional de legitimação, e manutenção do poder político. “A implantação territorial do cristianismo fez-se por modos complexos de apropriação sacral de espaços reais e imaginados, em que avultavam a descoberta de corpos santos, e imagens...” (ROSA, 2011, p. 388). Comportamentos e estratégias diversas, necessárias à consolidação da superioridade de reinos e cidades, frente às muitas disputas. Neste âmbito inserem – se as relações entre o material e o espiritual, presentes no ato do morrer. Os vestígios especiais são bens de natureza material, mas que produzem riqueza espiritual⁵⁷. União lícita entre céu e terra, que se torna concreta através dos corpos santos, e de objetos que pertenceram a personagens sublimes. Produtores de memória os restos mortais presentificam a essência da santidade, que poderia ser concreta, tocada, sentida. Os fragmentos santos foram então considerados ferramentas de Deus, na distribuição de sua graça.

A seus possuidores estendia-se a graça deles emanada. Aludindo às especificidades dos reinos que compõe o espaço ibérico medieval, é fator comum a presença de relíquias dos santos, e

56 A verdadeira novidade durante os últimos séculos da Idade Média reside sobretudo na diversificação das formas do miraculoso. Com o aparecimento e a multiplicação dos milagres sacramentais, espirituais e místicos, os esforços manifestados pela Igreja no Ocidente durante cerca de um milênio para cristianizar as manifestações sensíveis do sobrenatural parecem ter atingido seu objetivo. (VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2. v. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 210-211).

57 Deve referir-se que a devoção e a crença em objetos ou partes físicas relativas a deuses ou heróis existia desde a Antiguidade, em culturas não cristãs. Ver: GOUVEIA, António Camões. Relíquias. In: *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (dir. Carlos Azevedo), Círculo de Leitores e Centros de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001.

de objetos especiais, que teriam supostamente tido contato com o próprio Filho de Deus (NASCIMENTO, 2018), fortalecendo o patrimônio sacro da região. Esta posse, tão desejada, garantia uma auréola de excepcionalidade aos reinos, e asseguravam sua proteção frente aos inimigos. Religiosidade controlada por rituais e cerimônias diversas, que encenavam a presença do divino, através de suas relíquias. A busca por ossos santos, muitas vezes fragmentados e falsificados solidificaram a espiritualidade das massas, favorecendo a criação de um complexo sistema, que tinha poder inclusive para ligar os vivos aos mortos. Para obter uma graça especial, como à cura da alma e do corpo eram feitas peregrinações aos locais que possuíam estes santos objetos. Estes fazem parte de um sistema de significados, são portadores de virtudes que garantem uma comunicação direta e concreta com o sagrado. Oferecem vitória e proteção, pois por serem portáteis poderiam ser levados aos campos de batalha. Neste sentido são relevantes as práticas sociais e religiosas, associadas a estes objetos artísticos e de culto.

O culto à São Vicente é considerado um caso emblemático, e que envolve um dos primeiros mártires a serem venerados na Península⁵⁸. O Martirológio Romano assim narra os sofrimentos finais de São Vicente, considerado o mais célebre dos mártires da *Hispania*, falecido conforme a tradição cristã a 22 de janeiro de 304. Nascido em Huesca São Vicente viveu em um dos períodos mais difíceis para os cristãos, durante as perseguições empreendidas pelo imperador Diocleciano⁵⁹. Neste período de perseguições aos cristãos era diácono em Saragoça. Vicente foi preso por ordem de Daciano, governador da região. A historicidade deste personagem é confusa, pois não há nenhuma documentação coeva que situe historicamente a existência do governador. Após ser transferido para Valência⁶⁰ o santo foi cruelmente martirizado, por

58 Parte deste texto foi publicado em ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: CRV, 2020.

59 Proclamado imperador em 284.

60 Fato curioso, pois Saragoça e Valência pertenciam a províncias distintas (Tarraconense e Cartaginense).

recusar-se a oferecer sacrifícios aos deuses. A memória cultural do mártir situa sua veneração tanto na Europa, quanto no norte da África; ao longo do período romano, da ocupação visigoda, e da Idade Média. Sua devoção expandiu-se em toda *Hispania* e na Gália. Em Sevilha e Córdoba seu culto foi intenso, antes da invasão muçulmana (NASCIMENTO, 2019). Dos séculos VIII ao X há uma proliferação de igrejas dedicadas ao mártir. Esta difusão também atingiu cidades da Península Itálica, especialmente Milão e Ravena.

Parte de suas relíquias foram supostamente espalhadas por várias regiões, como sua estola (manto), que teria sido transportada de Valência a Paris pelo rei merovíngio Childeberto da Nêustria, após cerco empreendido em 541. Conforme Alberto (2012), também para a cidade de Oviedo foram levadas no ano de 761 relíquias trazidas de Valência. A leitura da *Paixão de São Vicente* solidificou-se, exaltando sua vitória sobre os tormentos e a morte. A *Paixão de São Vicente, Diácono e Mártir* (século VI) apresenta elementos detalhados sobre os prodígios realizados através de seus vestígios corporais. Exposto em campo aberto por ordem do governador Daciano, o corpo teria continuado intacto: “Não longe dali vivia um corvo...depois de espantar as outras aves, magníficas e rápidas de asas, assustou um lobo que aparecera de repente, atacando-o em voo, e afastou-o do corpo.⁶¹” Por ter permanecido imune aos ataques das feras novamente o governador mandou jogá-lo ao mar: [...] “enchei um pequeno cesto de vime com o seu corpo retalhado e com pedras pesadíssimas. E quando os marinheiros tiverem avançado até bem longe atirem-no às ondas... se as feras da terra não o devoram, que seja, pois, estraçalhado pelas insaciáveis dentadas dos monstros marinhos.”⁶²

Conforme a narrativa hagiográfica apesar dos esforços dos marinheiros o corpo permaneceu intacto, sendo posteriormente descoberto. “Ficou sepultado no litoral, no limite entre a água e

61 Paixão de São Vicente, Diácono e Mártir. Documento publicado em *Santos e Milagres na Idade Média em Portugal*- Textos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média. São Vicente. Lisboa: FCT/ André Simões, 2015. v. 1, p. 42.

62 Idem, p. 43.

a terra, ele que tinha sido posto à prova, em testemunho da fé e para seu triunfo, tanto em terra como no mar.⁶³” E mais adiante: “E Vicente, bem merecedor de o acharem para ser honrado com a sepultura, foi finalmente descoberto. Dali, foi transportado para uma Igreja, venerável a todos e já bem-aventurado pelas honras sepulcrais.”⁶⁴ Inicialmente somente os cristãos sabiam da localização dos vestígios, depois as relíquias teriam supostamente sido transladadas para vários locais, fomentando seu culto. Do ponto de vista histórico é difícil conceber um percurso mais direto das relíquias do santo, pois há grande dependência discursiva das hagiografias, hinos e sermões que foram compostos ao longo dos tempos. De toda forma o que nos interessa neste momento é a difusão do culto em Portugal, após a conquista de Lisboa aos mouros, empreendida em 1147.

Em Portugal existiam igrejas de invocação do santo, provavelmente desde o século VII. Seria na região conhecida por *promontório sacro*, no Algarve que a tradição assinalaria a presença dos vestígios corporais de São Vicente, trazidos de Valência para o local no século VIII. Os cristãos moçárabes que viviam nesta região veneravam o mártir. Conforme narrativas lendárias D. Afonso Henriques teria prometido que recuperaria as relíquias de São Vicente, caso fosse bem sucedido na conquista de Lisboa.⁶⁵ Segundo Isabel Rosa Dias (2011) o relato mais antigo da transladação do corpo de S. Vicente para o Algarve é oriundo da *Crónica do Mouro Rasis*, incorporada na *Crónica Geral de Espanha de 1344*.⁶⁶ Pelas narrativas as relíquias teriam sido trazidas pelos cristãos valencianos devido às invasões muçulmanas.

Na verdade, o relato de al-Rāzī sobre a transladação de S. Vicente (para o Algarve) viria a constituir na literatura portuguesa medieval o começo de uma história tradicional sobre o culto das relíquias do mártir em Portugal, cujo prolongamento seria assegurado pela narrativa da segunda transladação

63 Idem, p. 44.

64 Idem, p. 44.

65 O cerco da cidade teve início a 1º de julho de 1147.

66 O autor se manteve bem fiel ao texto de al-Rāzī.

(para Lisboa), escrita pelo chantre ulissiponense Estêvão (DIAS, 2011, p. 52-53).

Outra fonte sobre o traslado do corpo santo encontra-se na *Crónica de Portugal de 1419*... “os homens bõos que têm o corpo do mártir Sam Viçente, quando souberom que Adonaamer vinha tão apoderado ...ouverom seu acordo de se irem com ele e o levarem a terra donde fosse guardado”⁶⁷. Continuando a narrativa: “E prouve a Deos de os guiar à quele lugar que vos já disemos, a que dizem o cabo de Sam Viçente, onde ele foy enterrado e escondido...”⁶⁸ Neste momento o Algarve era considerado terra de infieis. Posteriormente estas supostas relíquias foram trasladadas para Lisboa, cumprindo assim Afonso Henriques sua promessa, impulsionando a cristianização da cidade. Tal como Oviedo, Compostela, Toledo ou Leão, também Lisboa quis ter as suas relíquias insígnies para elas representarem a sacralização da urbe, para assim obter a proteção divina e atraírem devotos e peregrinos (MATTOSO, 2011). Os restos mortais do mártir valenciano foram depositados inicialmente na Igreja de Santa Justa, e depois foram transferidos para a Sé⁶⁹. Nota-se a proximidade dos moçárabes algarvios com os lisboetas. Conforme Pedro Picoito (2008), este traslado não foi pacífico, e teria sido uma tentativa

67 *Crónica de Portugal de 1419*. Edição crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado. Universidade de Aveiro, 1998. p. 26-27.

68 *Crónica de Portugal de 1419*. Edição crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado. Universidade de Aveiro, 1998, p. 27.

69 “Regressam, pois, a Lisboa e, sob acção de Deus, entram no porto desejado, remam para terra jubilosos e, pondo aos ombros, com piedade, o corpo sacratíssimo retiram-no do navio. Entretanto, não fosse a violência de alguns, por inconsiderada, causar qualquer dano, durante a noite, quase sem deixarem entender por onde passavam, conduzem-no em segredo à Igreja da virgem Santa Justa. A verdade é que quando, ao romper da manhã, a ocorrência de tal facto tão excelso se tornou conhecida da cidade, acorrem os homens, uns desarmados mas outros armados. Estes sustentam, em modos violentos, que o corpo do santo deve ser levado para o mosteiro de uns religiosos situados fora da cidade e aí deposto, os outros, mais ponderadamente, contrapõem que ele deve ser levado para a catedral”. Milagres de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estêvão, chantre da Sé Ulissiponense. In: *Miracula S. Vincentii*. Ed e tradução de NASCIMENTO, Aires do; GOMES, Saul A. In São Vicente de Lisboa e Seus Milagres Medievais. In Didaskalia, vol XV, fasc I Lisboa: UCP, 1985. p. 103.

dos moçárabes de resistirem ao domínio religioso imposto pelo rei de Portugal. Queriam os moçárabes que o corpo ficasse na Igreja de Santa Justa. Também os monges de São Vicente de Fora, teriam requerido as relíquias, declarando-se seus legítimos possuidores. A disputa pelas relíquias entre moçárabes, regrentes de São Vicente e os cônegos da Sé mostram sua valoração política e simbólica, daí sua mobilidade intensa (NASCIMENTO, 2019). “Registra-se, pois, e celebra-se em alegria e grata memória o dia em que, segundo consta, o corpo do grande S. Vicente foi transladado para a igreja de Lisboa. Essa transladação festiva e solene está marcada no dia 15 de setembro do ano do Senhor 1173...”⁷⁰ Por intermédio das relíquias do santo vários milagres foram relatados pelo chantre em *Milagres de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estevão, chantre da Sé Ulissiponense*. Através das Coleções de Milagres atribuídas a São Vicente a fama taumatúrgica de restos mortais solidificou-se.

2.2 Narrativas e Sensibilidades nos Livros de Milagres

Os Livros de Milagres tornaram-se bastante populares a partir do século XII. Eram uma espécie de coleções de milagres atribuídos a um determinado santo. Estas narrativas eram comuns em locais de fluxo intenso de peregrinos. Os devotos narravam aos clérigos de um determinado santuário as bênçãos recebidas. Os motivos de invocação do santo eram vários, mas destaca-se a necessidade de proteção e cura contra diversas doenças. A divulgação dos favores recebidos era também uma forma de agradecimento, tão próprio da religiosidade popular. Neste período os locais conhecidos como sagrados necessitavam dos milagres para estabelecerem o poder dos santos ou da Virgem e, assim, usavam os prodígios como fatores de propaganda produzindo a veneração continuada no local. Alimentando a religiosidade medieval

70 Milagres de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estevão, chantre da Sé Ulissiponense. In *Miracula S. Vincentii*. Ed e tradução de NASCIMENTO, Aires do e Gomes, Saul A. In São Vicente de Lisboa e Seus Milagres Medievais. In Didaskalia, vol XV, fasc I Lisboa: UCP, 1985. p. 96-159.

diversos Livros de Milagres compunham o acervo de mosteiros e igrejas (ÁLVAREZ; NASCIMENTO, 2020). É preciso interpretar com cuidado a concepção de milagre para o homem medieval, algo muito diferente do que é hoje projetado como prodígios e/ou milagres. Conforme Vauchez (2002, p. 198), a primeira questão que aparece ao historiador é a do significado que a noção de milagre podia ter na Idade Média. Hoje em dia, milagre é definido como um fato sobrenatural, não explicado pela razão e contrário às leis naturais. A taumaturgia tão presente na religiosidade popular cristã medieval estava inserida em um contexto cultural próprio, sendo a ideia de milagre quase institucionalizada no fazer religioso do período.

Na Bíblia existem várias passagens em que fatos milagrosos aconteceram, alguns muito presentes na memória cristã, como as maravilhas ocorridas com o povo hebreu, desde a saída do Egito até seu estabelecimento na Terra de Canaã⁷¹. O modelo crístico é, sem dúvida, o mais recorrente entre os autores dos Livros de Milagres. O Novo Testamento está repleto de prodígios realizados por Cristo e seus apóstolos; Curas, libertação de espíritos demoníacos, multiplicação dos pães, ressurreição dos mortos etc.⁷² O maior dos milagres é a possibilidade de redenção dada ao homem, e a vitória de Cristo sobre a morte. Entre os primeiros escritores cristãos, os supostos milagres oriundos das relíquias dos santos mártires foram pouco a pouco incorporados aos rituais e narrativas. Em *As Virtudes de São Martinho* Gregório de Tours⁷³ (século VI), relata uma série de prodígios intermediados pela ação dos restos mortais do santo:

71 Êxodo 10:1-2: "Disse Iahweh a Moisés: Vai ter com faraó. Pois lhe obstinei o coração e o coração dos seus servos, para que eu faça estes meus sinais no meio deles, e para que narres ao teu filho e ao filho de teu filho como zombei dos egípcios, e quantos sinais fiz no meio deles; para que saibam que eu sou Iahweh."

72 Lucas 19:37: "Já estava perto da descida do monte das Oliveiras, quando toda a multidão dos discípulos começou alegremente a louvar a Deus com voz forte por todos os milagres que eles tinham visto."

73 Ver SILVA, Marcelo Cândido da. Gregório de Tours. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SOUZA, Guilherme Queiroz de (org.). *Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em Trajetórias*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2020. p. 93-98.

Tendo (a rainha Ultragoda) passado uma noite em vigílias, orações e abundantes lágrimas na basílica de São Martinho, de manhã ofereceu muitos dons e pediu que fossem celebradas missas em honra do santo confessor. Enquanto essas missas estavam a ser celebradas, três cegos, que há bastante tempo estavam sentados aos pés do santo bispo privados da luz, de repente foram envolvidos por um grande fulgor e receberam a luz que há muito tempo tinham perdido⁷⁴.

Como forma de glorificar a ação do santo estes relatos foram divulgados, dando sentido ao sagrado, enquanto santuários tau-matúrgicos iam sendo incorporados às rotas de peregrinação. As relíquias que, mesmo reduzidas a minúsculos fragmentos, conservavam todas as prerrogativas dos corpos santos, foram os principais instrumentos desta pastoral elementar (VAUCHEZ, 2002, p. 201). O milagre foi trazido ao centro da vida social e espiritual. Vida esta regida pelo sentido do sagrado e do sobrenatural. O cristianismo a tudo envolvia e penetrava, “desde o nascimento, (marcado pelo batismo) à morte (a entrada na verdadeira vida, a da alma). O prolongamento da relação de Deus com a sua criatura cimentava a sociedade medieval” (ROSA, 2011, p. 376). A religiosidade fortalecia-se em uma teia de significados, que perpassava as vivências humanas.

No Capítulo de Gênova de 1244 a Ordem Franciscana buscou reunir narrativas dos prodígios realizados por meio de Francisco em vida, e também pela ação de seus despojos corporais localizados na Basílica de Assis⁷⁵. A proliferação de tendências, e os conflitos existentes na Ordem foram o pano de fundo da composição do *Tratado dos Milagres de São Francisco*, redigido por Tomás de Celano. As circunstâncias da composição devem ser consideradas para a seleção do que deveria ser (ou não), incluído

74 In CORDEIRO. José de Leão (org.). *Antologia Litúrgica: Textos Litúrgicos, Patísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. Fátima, PT: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015. p. 1443.

75 Em 1228 Francisco foi canonizado, em tempo recorde, sendo inicialmente sepultado na Igreja de São Jorge. No ano de 1230, mandou Frei Elias, prior da ordem, transportar seus restos mortais para a Basílica de Assis, construída especialmente para este fim.

na obra. Além da importância que a piedade medieval dava aos milagres, estes redundavam em fama para o santo e em prestígio e apologia para a Ordem, por aparecerem como inequívoca aprovação de Deus.⁷⁶ O milagre mais significativo da vida do *pobre de Assis* refere-se aos estigmas que este supostamente teria recebido no Monte Alverne, em 1224. O milagre dos estigmas revela a singularidade de Francisco⁷⁷, sendo este santo o modelo necessário a um momento de mudanças profundas, com o nascimento das cidades e o avanço do comércio. Neste *Tratado* são reveladas interferências miraculosas atribuídas ao santo pelos fiéis, em muitos lugares. No Capítulo VII, cujo título é; Os mortos ressuscitados pelos méritos de São Francisco, Tomás de Celano apresenta alguns destes relatos; “Vou falar dos mortos ressuscitados pelos méritos do confessor de Cristo, e peço aos leitores o favor de sua atenção...”⁷⁸

1. Em Celano, um cavaleiro.
2. Em Roma, um menino de sete anos.
3. Em Nocera Umbra, um menino
4. Em Cápuia, um menino afogado.
5. Em Sesa Aurunca, um jovem esmagado
6. Em Pomarico, uma menina
7. Em Sicília, um jovem esmagado num lagar
8. Na Alemanha, ressuscitou um morto.

Para além dos relatos sobre curas e ressurreição dos mortos, a estigmatização será amplamente propagada pela Ordem Franciscana, como a união carnal (e não somente espiritual) do *Poverello* com Jesus Cristo, daí a importância central dos estigmas

76 Introdução. CELANO, Tomás de. *Tratado dos Milagres In: Fontes Franciscanas I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos*. Braga: Editorial Franciscana, 2005. p. 537-556.

77 Entre os novos traços da santidade de Francisco que prenderam a atenção dos hagiógrafos e dos artistas, figuram, evidentemente, os estigmas que, na iconografia ocidental se tornaram, após a sua morte, os seus atributos específicos (VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget: 2013. P. 274).

78 CELANO, Tomás de. *Tratado dos Milagres In: Fontes Franciscanas I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos*. Braga: Editorial Franciscana, 2005. p. 551-552.

nas hagiografias sobre Francisco. É sempre um desafio estudar os Livros de Milagres, pois seu processo de composição é muitas vezes coletivo e híbrido. Esta presença quase que palpável da intervenção dos santos na vida dos fiéis, se ancorava em sua suposta capacidade de realizar prodígios. Fenômeno de massa, a busca constante pela ajuda de um ente sobrenatural, e sua eficácia em situações práticas, perpassava o imaginário popular. Como se os milagres se espalhassem e se multiplicassem, cada vez que um peregrino tomasse conhecimento das façanhas de um santo. Devido a isto foi preciso então um controle mais direto da santidade pela Igreja. A *vox populi* criava santos e projetava milagres. De um modo geral podemos elencar certos padrões neste tipo de texto, cujo objetivo maior é apresentar aos fiéis um modelo a ser seguido, e os benefícios desta proximidade com o sagrado, mediada pelo santo. As narrativas miraculosas funcionavam como imagens mentais, não possuindo exatamente uma precisão textual e cronológica. A intenção de Celano seria de exaltação do personagem, acima das demais vidas anteriormente compostas e conhecidas; Assim como Cristo, São Francisco se importava com as mazelas vivenciadas no dia a dia dos mais necessitados, e agia através dos milagres.

2.3 Vida e Milagres de Santa Isabel de Portugal: Alguns Aspectos

Em Portugal merece destaque a vida e os milagres atribuídos à Santa Isabel. Por ocasião do 750º aniversário de nascimento da Rainha Santa Isabel de Portugal (1271-1336), ocorrido em 2020 houve uma renovação de interesses relativos ao estudo desta personagem tanto em seu viés histórico, quanto em relação ao seu perfil de santidade.⁷⁹ Na cidade de Coimbra (Portugal) encontra-se seu túmulo, lugar de peregrinação. A esta santa é atribuída uma prática caritativa junto aos pobres e doentes, e diversos milagres ainda em vida. A memória popular a sacralizou, fortalecendo sua

79 Ver REBELO, Antônio Manuel Ribeiro; URBANO, Carlota Miranda (coord.). *Isabel, Rainha e Santa. Pervivência de um culto centenário*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2020.

trajetória como um modelo de virtudes. O culto à Rainha Santa no Mosteiro de Santa Clara (Coimbra), foi intenso no período medieval e moderno, porém sua canonização somente ocorreu em 1625, autorizada então pelo papa Urbano VIII.⁸⁰ Suas relíquias estão entre as mais insígnies da Península Ibérica. Estar próximo a estes sagrados despojos reforçava a crença em seu poder miraculoso. A veneração aos restos mortais baseia-se na crença de que o santo continuava vivo no céu, ao lado do Pai. Por sua intercessão e ação seria possível alcançar uma graça. Os sepulcros funcionam como verdadeiras imagens-objetos, de grande valor simbólico.⁸¹

Túmulo da Rainha Santa Isabel de Portugal no Mosteiro de Santa Clara-a-Nova



Fonte: https://fotos.web.sapo.io/i/ofb130a1c/19350579_tsaRC.png.

80 Beatificada pelo papa Leão X em 1516.

81 O projeto comemorativo de Isabel, concebido e acompanhado na sua execução por si mesma no Mosteiro de Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra, dá conta de uma capacidade de dominar a construção do seu "retrato" e de impactar sobre os destinos da memória coletiva que suplanta quaisquer condicionamentos contingentes conhecidos em vida pela rainha, e os seus efeitos prospectivos. De facto, o modo como a soberana se manifesta capaz de delinear um projeto de comemoração próprio, em muitos aspectos inovador e mais eficaz até nos seus propósitos do que o do rei, mostra bem as potencialidades dessa ação (MELO, Joana Ramôa. Poder Gravado na Pedra: Túmulos de rainhas e nobres do Portugal Medieval. *ARENAL*, v. 25, n. 2, p. 323-356, jul./dez. 2018).

A função taumatúrgica das relíquias de Santa Isabel assumiria então protagonismo entre aqueles que peregrinavam até seu túmulo. A piedade popular já lhe prestava culto desde o século XIV. No “*Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Purtugal, dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e deploys da morte*”⁸², provavelmente escrito ainda no século XIV, temos a seguinte narrativa;

Pera se nom perder per tempo de memoria dos omêes a vida que em este mundo fez a muy nobre senhora, dona Isabel, per graça de Deus raynha de Purtugall e do Algarve, e o acabamento que ouve e as cousas que Nosso Senhor Ihesu Cristo em ssa vida e deploys sseu saymento deste mundo por ela fez, porem em tanto o ífecto de ssa vida está rrezente e a muytos omees e melhores dignos de creer que virom e passarrem as cousas que se adiante seguem e assy como notório a todos os de Purtuguall, screpverom-se os seus ffectos, obras e vida, nom adendo, nem errando de verdade todo que se diz⁸³

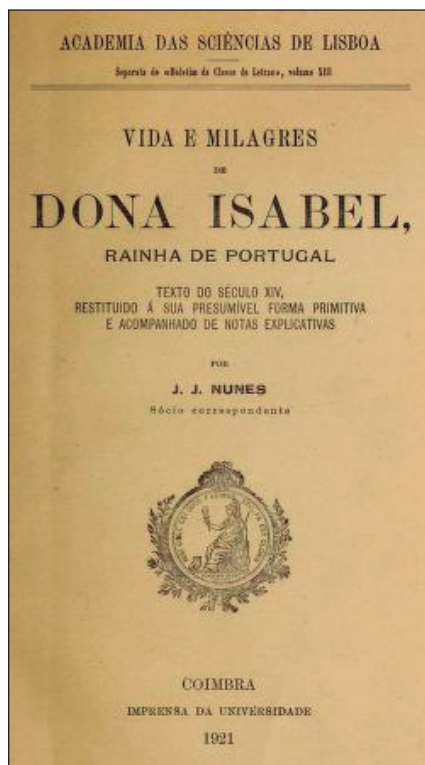
De acordo com Rebelo (2004, p. 158) dos séculos XIV e XV em diante as hagiografias já seriam redigidas essencialmente com o propósito de fornecerem material adequado para os processos de beatificação e de canonização. Neste aspecto adequada-se provavelmente o *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Purtugal, dona Isabel...* A rainha é sempre exaltada como modelo de virtudes, destacando sua constante caridade; E polas esmolas que ela fazia, quando sabiam que viinha de uu lugar pêra outro, asseetavam-se per os caminhos, em nas entradas das vilas e logares, muitos omees e molheres e moços, pêra receber aquela esmola, e, por muitos que fossem, nom parteria nenhtiu

82 O autor desta biografia ignora-se por completo, mas o que é fora de dúvida — atesta-o a própria narrativa — é que conhecia bem a vida particular e pública da sua biografada. In *VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL*. Texto do século XIV, restituído à sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. NUNES. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

83 In *VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL*. Texto do século XIV, restituído à sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. NUNES. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

sem esmola...⁸⁴ E mais adiante; Fazendo seus feitos sempre com
entençom de servir a Deus, em seondo casada, e despendendo
o mais do tempo em ouvir o officio da santa Igreja, em rezar
e contemplar...⁸⁵

Livro de Milagres (Rainha Santa Isabel de Portugal)



Fonte: <https://archive.org/details/vidaemilagresded00nune>.

Logo após sua morte o relato traz um aspecto recorrente entre narrativas sobre os corpos considerados divinos, que é o odor de santidade; um cheiro bendito que emanava dos restos

84 *Vida e Milagres Dona Isabel, Rainha de Portugal*. Op. Cit, p. 42.

85 *Vida e Milagres Dona Isabel, Rainha de Portugal*. Op. Cit, p. 4.

mortais da rainha, garantia de que estava com Cristo na eternidade. Seu corpo santo foi trasladado a seu jazigo em Coimbra;

E prougue a Nosso Senhor de querer mostrar em [n]o corpo daquela rainha que conhecia o bõ serviço que d' ela em este mundo recebera de guisa que cuidavam que aquelo fosse fedor e que saísse daquele ataúde que fosse o melhor cheiro e odor que omees veer podessem , de guisa que diziam aqueles que se ao ataúde chegavam que tam noble odor de cousa nom virom. E esto tiinham prelados e muitos outros omêes e boas donas que ali viinham por gram milagre que Deus pur ela mostrava de veerem o corpo de nua molher morta por tantos dias (e) nom chei- rar senom bem, e davam a Deus graças e louvor por [l] o que se mostrava em e'sta rainha, que sempre fora sa serva, de nom feder o corpo dela, que era de razom e de natureza, e [de] cheirar assi bem...⁸⁶

Os restos mortais da Rainha Santa responderiam bem a esta demanda pelo sagrado, e diversos milagres foram a ela atribuídos por meio de suas relíquias, como a cura de uma cega; “Em aquel tempo que o corpo trouxerem da rainha a Coimbra avia em Coimbra em [n]a ireiguesia de S. Christovam úa molher, a que diziam Maria Martiinz e era de gram tempo cega que nom vii...”⁸⁷ A narrativa prossegue; “cega apar do moimento em que a dita rainha jazia e pedindo a Deus merceo , que lhe desse lume por aquela rainha, que tanto serviço a el fezera, adormeceo e acordou daquel sono e abrio úu dos olhos e que vio...” Maravilhas atribuídas aos vestígios sagrados e ditadas ao autor anônimo, ou (estes mesmos) poderiam ser oriundos de uma fonte mais antiga. Conforme Mário Martins (1957), os milagres devem ter sido copiados de alguma coleção do Mosteiro de Santa Clara, escritos pouco a pouco, até o tempo em que o autor da *Legenda* os inseriu na *Vita* da Rainha Santa. Seriam cerca de 21 milagres compilados, em que sobressaem curas a aleijados, cegos e libertação de possessos.

86 *Vida e Milagres Dona Isabel, Rainha de Portugal*. Op. Cit, p. 75.

87 *Vida e Milagres Dona Isabel, Rainha de Portugal*. Op. Cit, p. 82.

O extraordinário e o maravilhoso são elementos recorrentes associados à questão da santidade. Os crentes atribuem ao santo uma capacidade curativa, taumatúrgica. Que lhe pedem? Apenas coisas extremamente concretas que podem resumir-se a alguns pedidos fundamentais; que os liberte dos males de que são afligidos (a doença, a miséria, a guerra), mas também que apazigue as tensões existentes (ROMANO, 1987). Para os devotos é uma forma de aproximação concreta com o sagrado, por intermédio de um intercessor que tenha credibilidade junto a Deus. Estes homens especiais teriam poder de manifestar-se por intermédio de suas relíquias, garantindo alívio e salvação em tempos de crise. Sua ação eficaz garantia a vitória do bem sobre o mal.

Este maravilhoso cristão se faz também presente por razões pastorais; vemos nos primeiros mártires a exemplaridade eficiente na construção de personagens sublimes, necessários para suplantar nas mentes e corações dos homens simples, os elementos mágicos do paganismo. É uma resposta a uma demanda da religiosidade popular. A religião é um sistema simbólico de comunicação e pensamento, construindo experiências e produzindo sentido. A espiritualidade presente entre o povo expressava-se de forma diversa, havendo em geral uma espécie de sincretismo mítico-religioso, necessitando sempre de um controle da Igreja. As formas espontâneas de devoção contribuíram para o aumento do número de santos e mártires que povoavam o universo cristão. As diferentes formas de compreensão da religiosidade estabelecida nem sempre foram consideradas perniciosas, pois seus protagonistas também se submetiam ao culto oficial, fazendo interpretações da doutrina recebida. “A coerência pode existir para eles ao nível de sua cultura própria e do seu modo de vida específico, sobretudo da necessidade de respeitarem a ordem do universo tal como a concebem” (MATTOSO, 1984, p. 12).

Neste processo de evangelização das massas, o clero comportou-se como intermediário privilegiado entre os homens e a divindade. A ele cabia estabelecer os parâmetros da espiritualidade desejada, e a contenção do que era considerado exagero ou desvio. Na pedagogia adotada havia lugar especial para a

devoção aos santos e seus despojos, considerados representações palpáveis de sua existência terrena. Para tanto vários cultos alcançaram status privilegiado e foram conquistando adeptos, incentivados e promovidos por bispos, monges e pelo próprio papado (NASCIMENTO, 2017).

Nas relações humano/ divino há um grande envolvimento sentimental, emocional. Para tanto é preciso levar em consideração o campo de estudos da história das sensibilidades: “*Dans ce monde ou à la hiérarchie compte autant que les liens du sang et l’alliance, l’émotion devient la matière même de la relation sociale, voire son moyen d’expression*” (BOQUET, 2015, p. 77). A fé popular no milagre é essencialmente emotiva, um refúgio contra o mal e a morte. De acordo com São Tomás de Aquino, Deus não inventa e cria punições para os homens que pecam. Deus não cria o pecado e o sofrimento. Não é necessário que Ele delibere sobre a sansão que merecem os infiéis, pois esta se desencadeia normalmente como simples consequência da desordem acarretada pelo pecador na sua própria natureza.⁸⁸ Em resumo, o mal moral, acarreta, na natureza humana, o mal metafísico, que se manifesta no mal físico, ou seja: na dor, no sofrimento, e, inclusive, na morte.⁸⁹ A ação sobrenatural seria necessária para remediar o mal do mundo e libertar o pecador. Heróis da fé, e amigos de Deus os homens santos poderiam restituir a ordem natural, agindo em seu nome. Em *Sobre a Penitência*, Ambrósio de Milão afirma:

O Senhor quer que seus discípulos tenham mais poder; quer que seus servos possam fazer em seu nome tudo aquilo que Ele próprio fazia, quando estava na terra. Ele diz, enfim. E fareis coisas maiores do que estas (Jo 14,12). Concedeu-lhes ressuscitar os mortos (cf. Mt 10,8), e embora ele mesmo pudesse devolver a Saulo o uso da vista, não obstante enviou-o a seu discípulo Ananias, para que através da benção deste homem Saulo recuperasse os olhos que perdera (cf. At 9, 6-18). Também a Pedro ordenou que caminhasse consigo

88 AQUINO, São Tomás de. *Sobre o Mal*. (Tomo I). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 30.

89 AQUINO, São Tomás de. *Sobre o Mal*. Op. Cit, p. 13.

sobre o mar, e, como ele hesitasse, repreendeu-lhe ali mesmo por ter enfraquecido a graça do dom com a exiguidade da fé (Mt 14, 29-31).⁹⁰

A crença na ação cotidiana do sobrenatural é resultado da ambivalência da díade sagrado/ profano. O aspecto religioso sobrevive no mistério, pois a morte do corpo físico não impede o homem santo de realizar prodígios. Em uma tentativa de se afastar do medo e da insegurança, o povo tem no maravilhoso consolo e esperança. As perturbações físicas e espirituais poderiam cessar; Deus age através de seus mortos especiais, tudo se encontra na transcendência divina. O estudo dos *Livros de Milagres* oferece pistas e informações preciosas do significado do sagrado, da forma de pensar e de sentir o mundo, das expressões e emoções do homem medieval. Em convivência com as forças naturais os homens encontraram a dualidade da existência, a transformação enquanto princípio, a síntese como criação e como etapa de entendimento, a experimentação enquanto expressão.⁹¹

90 AMBRÓSIO DE MILÃO. Sobre a Penitência. In: *Patrística. Ambrósio de Milão. Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. SP: Paulus, 1996. p. 116.

91 O ritual confere uma dimensão sacra a seres, objetos, fracções do tempo, espaços e homens. O homem descobre o sagrado porque este se manifesta e com esta descoberta o homem alcança a certeza da existência de uma realidade que transcende o mundo. (PEREIRA, Lúcia. Sagrado e Profano. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 149.

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

CAPÍTULO 3

VESTÍGIOS DA PAIXÃO NA PENÍNSULA IBÉRICA

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Na Península Ibérica, a presença das relíquias dos santos e de vestígios ligados à história de Cristo contribuiu para a sacralização simbólica da região. Impulsionada por interesses amplos, a exaltação de santidades territoriais de origem hispânica e/ou portuguesa colaborou para a invenção de uma tradição. Na época moderna, as rivalidades entre Espanha e Portugal, e entre estes e o restante da Europa, também foram permeadas por disputas, pela posse, qualidade e quantidade de santos. A tentativa de forjar um passado sublime, por meio de corpos e objetos considerados sagrados, serviu para legitimar a narrativa política, criando uma identidade particular para esta região. Conforme Catalina Lloris (2010, p. 73), foram três os principais motivos da promoção do culto às relíquias cristãs na Península Ibérica: 1- A missão catequética da expansão do Cristianismo (especialmente durante a Antiguidade Tardia); 2- A promoção da monarquia, apresentando o rei enquanto legítimo representante de Deus, bem como sua dinastia e reino; 3- Fatores econômicos que cumulariam no aumento da presença de comerciantes e peregrinos, atraídos pelos vestígios sagrados. Na Idade Moderna podemos acrescentar o desejo de fortalecer a identidade cristã católica do território. Para tanto os monarcas ibéricos foram buscar no passado medieval elementos sagrados, que dariam visibilidade e distinção à região. Estes interesses justificam e simbolizam o interesse catequético e promocional de reis e autoridades eclesiásticas, no fomento da devoção às santas relíquias.

3.1 A Arca Santa e o Sudário de Oviedo⁹²

Em 1941, foi publicado pela primeira vez *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*, do teórico francês Maurice Halbwachs, como produto de duas viagens de estudo à Palestina.⁹³ A obra divide-se em 8 capítulos: I) *Le Pèlerin de Bordeaux*, II) *Bethlèem*, III) *Le Cénacle et le tombeau de David*, IV) *Le Prétoire de Pilate*, V) *La Voie Douloureuse*, VI) *Le Mont des Oliviers*, VII) *Nazareth*, VIII) *Le Lac de Tibériade*. Já na introdução, o autor afirma: “*Le Voyage en terre sainte peut être fait dans des dispositions d’esprit assez différentes. Pour beaucoup, c’est un pèlerinage. Ils veulent voir les lieux où se sont passés les événements rapportés par les Évangiles [...]*”⁹⁴ (HALBWACHS, 1941, p. 1).

Esses locais espiritualmente privilegiados tornam-se cenários iniciais dos ritos aí estabelecidos, que se deslocariam também para outros espaços da Cristandade. O conjunto de recordações presentes na Terra Santa foi coletivamente instituído e compartilhado, independente da exatidão histórica dos locais. O que importa é a construção dessa arqueologia sagrada, amparada nos Evangelhos. Os lugares de memória deram ao cristianismo uma concretude, uma atualização permanente do passado. Estes pontos de referência se constituem em símbolos de fé, distribuídos no solo da região. Na Idade Média, as relíquias teoricamente oriundas desse local, gozaram de um *status* diferenciado. Para tanto, era necessária a evocação da origem desses objetos, e de fragmentos que fortalecessem e legitimassem as rotas de peregrinação. Esses símbolos sagrados foram distribuídos entre reinos e cidades, na tentativa de garantir uma aura de santidade aos locais, o que trazia visibilidade e prestígio.⁹⁵

92 Parte destas reflexões será publicada no livro *A Formação de Reinos Virtuosos* (sécs. XII-XVII). No prelo.

93 O autor visitou a Terra Santa em 1927, e em 1939.

94 A viagem à Terra Santa provavelmente era realizada com disposições de espírito muito diferentes. Para muitos é uma peregrinação. Eles queriam ver os lugares onde se passaram os eventos relatados pelos Evangelhos.

95 Ver: Nascimento, 2019.

Para tratar do significado que as recordações ocupam no processo de construção de uma identidade cultural, cabe evocar dois conceitos fundamentais: o de memória e o de espaço sagrado. O passado é construído, reconstruído e produzido através da memória:

Esse tipo de memória não dá prosseguimento sozinha a si mesma, sempre precisa ser renegociada, estabelecida e mediada uma vez mais, readquirida. Indivíduos e culturas constroem suas memórias interativamente através da comunicação por meio da língua, de imagens e de repetições ritualísticas, e organizam suas memórias com o auxílio de meios de armazenamento externos e práticas culturais (ASS-MANN, 2011, p. 23-24).

A religião cristã também está alicerçada na memória. Memória esta que se institui através da lembrança constante do sacrifício vivido por Cristo na cruz, memória de sua morte e ressurreição. Conforme Eusébio de Cesareia (século IV), “[...] tendo Cristo oferecido ao Pai, pela nossa salvação, um sacrifício e uma vítima maravilhosos, quis que nós, em vez dos sacrifícios, oferecêssemos continuamente a Deus a memória do Seu sacrifício” (CORDEIRO, 2015, p. 386). Essa memória poderia ser revivida e reverenciada através da eucaristia, da liturgia sagrada, das relíquias e dos locais.

Em relação aos lugares, a devoção aí presente reforça sua santidade. Riley-Smith (2019) refere-se ao espaço sagrado de Jerusalém acentuando seu embelezamento após a Primeira Cruzada (1099). Conforme o autor, o século XII foi uma época intensamente teatral, em que cada técnica era usada para ampliar a emoção do público mediante exibições dramáticas na liturgia. Estas se somavam ao palco que evocava momentos áureos da narrativa bíblica. Tais relatos deram sentido ao embelezamento dos locais sagrados. “Em Jerusalém, espetáculos litúrgicos deveriam ser experimentados regularmente, como, por exemplo, nas procissões de Vésperas na Igreja do Santo Sepulcro a cada sábado, da Páscoa ao Advento” (RILEY-SMITH, 2019, p. 131).

A Igreja-Relíquia do Santo Sepulcro é o espaço sagrado modelo para as outras localidades que professam o cristianismo. O efeito dessa transposição deveria ser de deslumbramento diante da eternidade ali representada, de elevação espiritual, de elo possível entre Deus e os homens ainda na Terra, o vislumbrar da Jerusalém celestial, que poderia ser alcançada em um espaço santo, singular. Diante dessa possibilidade de rememoração da Terra Santa (e de transposição de suas relíquias), o ocidente medieval criou e readaptou em seu território localidades que seriam reconhecidas como espaços sublimes. Entre estes, pode-se citar a promoção do culto às relíquias da Catedral de Oviedo (Astúrias), que serviu de modelo, a longuíssimo prazo, de reavivamento da presença tangível de Cristo na Terra. Com o objetivo de sacralizar a região e fortalecer a Sé de Oviedo, entre outros, os discursos e a posse da Arca Santa são representações fundamentais nessa construção memorativa.

Entre os espaços especiais da Igreja de São Salvador de Oviedo (*Sancta Ovetensis*), a Câmara Santa é considerada o mais significativo. A tradição afirma que a construção desse local está associada à necessidade de abrigar a Arca Santa, projeto supostamente concebido pelo rei Afonso II, o Casto, que foi rei das Astúrias de 791 a 842. Este teria mandado construir em seu palácio um local adequado para receber o conjunto de relíquias, e transportado a Arca de um eremitério de Monsacro, em 840. Esta narrativa carece, entretanto, de legitimidade histórica. Faz-se, portanto, necessária a compreensão de que estes objetos são elementos simbólicos, portadores de significado e sentido. Seus usos políticos revelam a constante manipulação do sagrado, e das narrativas lendárias que solidificaram a *inventio*.

Câmara Santa de Oviedo (Astúrias)



Fonte: Foto de Lorenzo Arias.

Catedral de Oviedo (Astúrias)



Fonte: Arquivo da autora.

No espaço possível deste tópico, iremos recuperar três textos historiográficos significativos, que nos ajudam a interpretar a relevância simbólica e histórica da Arca Santa de Oviedo: o de Miguel Calleja Puerta,⁹⁶ intitulado *Las reliquias de Oviedo en los siglos VIII-X. Religión y poder*; o de Enrique López Fernández,⁹⁷ cujo título é *Fuentes históricas para el conocimiento de las reliquias de la catedral de Oviedo*; e o artigo de Raquel Alonso Álvarez,⁹⁸ *La cámara santa de la catedral de Oviedo: de thesaurus a relicario*. Estes estudos refletem, em épocas distintas, resultados de publicações especiais relacionadas a efemérides que marcaram a restauração do conjunto sacro.

Em seu artigo, Calleja Puerta (2004, p. 97) aponta como principais objetivos: “Indagar para qué sirven las reliquias en la Edad Media y, en consecuencia, de qué modo particular se emplearon en la sede catedralicia de San Salvador de Oviedo”⁹⁹. O lugar que ocupa o culto às santas relíquias no período medieval é também medido pela capacidade de atração de peregrinos. Estes percorriam longas distâncias para venerar um objeto intercessor que pudesse representar a presença visível de Cristo e de seus santos. Conforme o autor, possuir estes vestígios divinos era um vigoroso instrumento de poder, que equivalia a possibilidade de controlar o sagrado, os signos identitários de uma comunidade.

O patronato e protagonismo de uma relíquia se estendia aos gestores e promotores de seu culto, que desde a Antiguidade Tardia gravitavam ao redor dos bispos, principais autoridades em escalas locais. “Por su propio cometido religioso y su protagonismo en las comunidades urbanas, los obispos serán los primeros en usar en beneficio propio el poder de las reliquias, su presencia, difusión y control”¹⁰⁰ (CALLEJA PUERTA, 2004, p. 102).

96 Docente do departamento de História da Universidade de Oviedo.

97 Cônego da Catedral de Oviedo.

98 Docente titular do departamento de História da Arte da Universidade de Oviedo.

99 “*Indagar para que servem as relíquias na Idade Média e, consequentemente, o modo particular como foram utilizadas na sé catedralicia de São Salvador de Oviedo*” [Tradução livre].

100 “*Por seu próprio intuito religioso e seu protagonismo nas comunidades urbanas, os bispos serão os primeiros a utilizar, em benefício próprio, o poder das relíquias, sua presença, difusão e controle*” [Tradução livre].

O carisma religioso expressava-se em sua dimensão simbólica e reclamava um objeto sagrado de grande valor. A criação do relicário ovetense e seu redimensionamento é visto como estratégia de poder ligada à monarquia asturiana e aos esforços dos bispos que ocuparam a Sé de Oviedo, na Idade Média, isto é, o processo de identificação de um projeto político com um credo religioso e seus signos.

No reinado de Afonso II, o Casto, já se verifica uma mudança e aceleração do processo de cristianização e definição das Astúrias como um reino solidamente cristão. Além deste fato, é importante a tentativa de promoção urbana desta localidade. A consolidação de templos dotados de relíquias, como as de Santa Eulália, por exemplo, seriam estratégias propagandísticas de poder. Igrejas pré-românicas posteriores completariam esse conjunto, entre elas, pode-se citar a de *Santa María del Naranco*, consagrada em 848. No entanto, no século IX, não há provas documentais da presença da Arca Santa em Oviedo. As rotas de peregrinação estavam associadas ao Caminho de Santiago. Para o culto Jacobeo, canalizavam-se as disputas entre monarcas e bispos. Naquele século, a Cidade de Oviedo começaria a consolidar-se como centro simbólico de poder, necessitando, portanto, de distinção religiosa para sua Sé:

La situación descrita en la Galia recuerda mucho a lo que conocemos del siglo IX en Asturias; en varios diplomas hallamos a sus monarcas intitulados como reyes de Oviedo, y que esta ciudad se convirtiera en todo un símbolo, en el valor de representación es acaso mayor que sus propias funciones como sede de una corte sometida a permanente itinerancia, se manifiesta plenamente en el gusto con que las Crónicas recorren la nueva formación urbana (CALLEJA PUERTA, 2004, p. 109)¹⁰¹.

101 "A situação descrita na Gália lembra muito o que conhecemos do século IX em Astúrias; em diversos diplomas encontramos seus monarcas intitulados como reis de Oviedo e que esta cidade se convertera em todo um símbolo, no qual o valor de representação é ainda maior que as suas próprias funções como sede de uma corte submetida em permanente itinerância, manifestando-se plenamente no gosto com que as Crónicas recorrem a nova formação urbana".

Grande parte da tradição atribui ao rei Afonso, o Casto, a constituição do bispado, de uma nova sede para o reino das Astúrias em Oviedo, porém, a historiografia prefere localizar no período de Afonso III, que reinou de 866 a 910, o provável reconhecimento desta cidade como sé episcopal. Independente deste fato, o que interessa, segundo o autor, é que

[...] del mismo modo resulta, comprensible que, en las décadas siguientes, ya consolidados en la cúspide del reino, sean los monarcas quienes rehagan el mapa episcopal del reino y lo conviertan en vehículo de su política centralizadora (CALLEJA PUERTA, 2004, p. 115)¹⁰².

Em torno da história primitiva da Câmara Santa e suas origens, também não há consenso historiográfico acerca de quando este local se transformou em relicário e oratório régio, para depois se transformar em depósito das relíquias da catedral.

O artigo de Enrique López Fernández (2016) faz um levantamento de fontes documentais que precisam quais seriam as relíquias existentes na Arca Santa, fundamentais para seu culto. Conforme o pesquisador, a primeira notícia que oferece um detalhamento das relíquias da Catedral é a *Ata de Abertura*, realizada sob patrocínio do rei Afonso VI, em 14 de março de 1075. De acordo com a historiografia, somente a partir do século XI é possível verificar o culto às santas relíquias de Oviedo. O levantamento feito por Fernández (2016, p. 13) corresponde, pois, ao período entre a Baixa Idade Média e o limiar da Era Moderna.

Así las cosas, adelantamos que estas fuentes históricas, que nos hablan detalladamente de las reliquias son, fundamentalmente, dos: las buletas del cabildo y las actas de las visitas de los obispos a la Cámara Santa. A ellas se podrían sumar aún: la Escritura de la fundación de la Cofradía de la Cámara Santa (7 octubre 1344), la Escritura de Privilegios

102 “[...] da mesma forma resulta compreensível que, nas décadas seguintes, já consolidados na direção do reino, sejam os próprios monarcas quem refaçam o mapa episcopal do reino e o convertam em veículo da sua política centralizadora” [Tradução livre].

de la Cofradía de la Cámara Santa (14 junio 1465) y la visita de Ambrosio de Morales (1572) [...]¹⁰³.

As *Buletas del Cabildo* seriam uma espécie de certificação escrita, firmada pela autoridade competente em troca de uma esmola dada pelos fiéis que tivessem cumprido a peregrinação até a *Sancta Ovetensis*. Fontes tardias afirmam que esta certificação teria sido criada próxima ao Jubileu da Santa Cruz, de 1438. Elas representavam também um sumário das graças que poderiam receber os peregrinos. Enrique López Fernández (2016) discorda do ano de sua “invenção” e tenta localizar o surgimento remoto dessas certificações no século XII, ao tempo do bispo Don Pelayo, grande promotor do culto à Arca Santa. De longa duração, teriam estas sido ainda reeditadas em 1852. Sobre a estrutura formal dos documentos, o autor aponta três aspectos formativos:

1. História da origem das relíquias, que coincide com a própria história da chegada da Arca a Oviedo;
2. Enumeração das relíquias veneradas na Catedral;
3. Relações das graças e privilégios concedidos aos peregrinos.

Quanto à origem, estes documentos reavivam a tradição da *inventio*, ou seja, a crença de que os vestígios sagrados existentes na Arca eram oriundos da Terra Santa, périplo este reproduzido na *Historia silense* e no *Liber testamentorum ecclesiae ouvetensis*. Quanto ao número de relíquias,

[...] la buleta impresa de 1493 reproduce prácticamente la misma lista que presenta el obispo Don Pelayo en su relato de la historia del arca., ignorando, por lo tanto, la relación que hace el Rey Don Alfonso VI en la escritura de donación

103 “Assim as coisas, adiantamos que estas fontes históricas, que nos falam detalhadamente das relíquias, são, fundamentalmente, duas: as buletas do cabildo e as atas das visitas dos bispos à Santa Câmara. A elas ainda poderiam somar-se: A Escritura da Fundação da Confraria da Santa Câmara (7 outubro 1344), a Escritura de Privilégios da Confraria da Santa Câmara (14 junho 1465) e a visita de Ambrósio de Morales (1572) [...]” [Tradução livre].

de Langreo, la célebre historia de la apertura del arca de 1075 (LÓPEZ FERNÁNDEZ, 2016, p. 15).¹⁰⁴

A partir do século XVI, o autor já enumera uma tradição mista, que envolve tanto a narrativa pelagiana como a afonsina, misturando as informações sobre o número de relíquias presentes no Tesouro Sacro.

Outra fonte de análise elencada por Fernández refere-se às *Atas das visitas de bispos* à Câmara Santa, gênero totalmente distinto, que difere bastante das *Buletas del Cabildo*, quanto ao número e à natureza das relíquias ovetenses. O caráter das visitas dos bispos à Câmara Santa era diverso e distinto, podendo tratar-se de devoção pessoal, estadas protocolares e “[...] *visitas con apeo y control de las reliquias existentes, en presencia de secretario, que en algún caso, al menos, podrían coincidir con una de las visitas protocolares*” (LÓPEZ FERNÁNDEZ, 2016, p. 16)¹⁰⁵. As visitas analisadas no artigo referem-se à época moderna, selecionando *Atas* dos séculos XVI ao XIX, preciosidades documentais que expressam a longa vitalidade da veneração à Arca Santa e ao Sudário de Oviedo, além de todo o complexo da Igreja de São Salvador.

Por último, passemos à discussão de um dos textos de Raquel Alonso Álvarez (2017), considerada atualmente uma das principais estudiosas do conjunto sacro existente na Arca Santa. A autora procura identificar elementos que potencializaram a promoção da Câmara Santa; de capela palatina a relicário de prestígio. Alonso Álvarez corrobora com a historiografia recente, que concorda com o início do culto às relíquias de Oviedo no século XI, não antes. Nenhuma prova documental anterior ao fim do século XI sustenta a possibilidade de que em Oviedo se celebrava um culto às relíquias: “*Tanto los monarcas asturianos*

104 “[...] a buleta impressa de 1493 reproduz praticamente a mesma lista que apresenta o bispo Don Pelayo no seu relato da história da arca, ignorando, portanto, a relação que faz o Rei Don Alfonso VI na escrita de doação de Langreo, a célebre história da abertura da arca de 1075” [Tradução livre].

105 “[...] visitas com investigação e controle das relíquias existentes, na presença do secretário, que em algum caso, ao menos, poderiam coincidir com uma das visitas protocolares”.

como los leoneses favorecieron el culto a Santiago, a la vez que silenciaban el conjunto relicario de Oviedo” (ALONSO ÁLVAREZ, 2017, p. 62).¹⁰⁶

Provavelmente, a Câmara Santa transformou-se em relicário após o século XI, mudando a finalidade inicial do edifício. O prestígio concedido pela posse de relíquias foi intenso desde a Antiguidade Tardia, e os monarcas ibéricos tinham consciência também deste fato. Os reis ocidentais fizeram uso constante e interessado dos despojos hipoteticamente divinos, buscando o colecionismo sacro. As analogias relacionadas à Arca da Aliança bíblica estiveram sempre presentes nas narrativas cristãs e sua simbologia representava a própria presença de Deus. Conforme o Livro de Números, capítulo 7: 89, quando Moisés entrava na Tenda da Reunião para se dirigir a Ele, ouvia a voz que lhe falava do alto do propiciatório, que estava sobre a Arca da Aliança, entre os dois querubins. Luís IX fez amplo uso desses signos: “[...] *la comparaison de Louis IX avec Moise serait exprime par la représentation de l’arche d’alliance, qui aurait servi de modèle pour la fabrication de la châsse contenant les reliques de la Passion*” (MERCURI, 2011, p. 113).¹⁰⁷

Em relação às principais fontes lendárias relacionadas às relíquias de Oviedo, Alonso Álvarez (2017) apresenta duas narrativas: *A História Silense* e o *Corpus literário pelagiano*, produzido no *scriptorium* organizado pelo bispo D. Pelayo de Oviedo, ambas escritas no século XII. Na *História Silense*, aparece uma versão ampliada do traslado da Arca Santa até a cidade de Oviedo:

Según el cronista leonés, una colección de reliquias se habría trasladado de Jerusalén a Sevilla y de ahí a Toledo. La invasión musulmana forzó un nuevo desplazamiento del conjunto, que desembarcó en el puerto de Subsolas, de difícil

106 “Tanto os monarcas asturianos como os leoneses favoreceram o culto a Santiago, ao mesmo tempo que silenciavam o conjunto relicário de Oviedo” [Tradução livre].

107 “[...] a comparação de Luís IX com Moisés ficaria expressa pela representação da Arca da Aliança, que teria servido de modelo para a fabricação do relicário que continha as relíquias da Paixão”.

identificación pero que está situado en las proximidades de Gijón. Ya em Oviedo, Alfonso II habría ordenado la erección de una capilla dedicada a santa Eulalia en cuyo piso superior se depositó el arca. El texto atribuye claramente la edificación de la Cámara Santa al rey Casto y supone que su función primitiva fue la de relicario (ALONSO ÁLVAREZ, 2017, p. 68).¹⁰⁸

D. Pelayo de Oviedo é autor de um *corpus* documental e historiográfico influente tanto em sua época, como na historiografia posterior (ALONSO ÁLVAREZ, 2017). O bispo ovetense foi o principal divulgador do tesouro sacro que continha a localidade, criando uma tradição para a Sé. Nesse sentido, promoveu o rei Afonso, o Casto, ao papel de protagonista tanto no traslado da Arca, quanto na construção da Câmara Santa. Fomentado uma tradição “irreal”, D. Pelayo fortaleceu, divulgou e forjou uma topografia simbólica para Oviedo, elevando-a à categoria de Cidade Santa, por possuir um conjunto sacro sublime e significativo.

Em *Construir lo sagrado y edificar la sociedad en el occidente medieval* (500-1500), Dominique Iogna-Prat (2016) discute a definição do conceito de sagrado, lembrando que o mesmo somente aparece no vocabulário das ciências sociais em período contemporâneo, por volta de 1900. Em uma definição mais moderna do termo, o sagrado relaciona-se com a complexidade das experiências humanas frente aos mistérios da vida. A Igreja medieval autoproclamou-se também como instância de poder, legitimadora do que é ou não sagrado, santo; “*Es sagrado aquello que ha sido consagrado por la mediación de la institución*” (IOGNA-PRAT, 2016, p. 15)¹⁰⁹. O cristianismo supõe a transformação/ transmutação da categoria dos homens e dos bens pela consagração, “*Lo sagrado Cristiano está centrado en*

108 “Segundo o cronista leonês, uma coleção de relíquias teria sido trasladada de Jerusalém para Sevilha, e daí para Toledo. A invasão muçulmana forçou um novo deslocamento do conjunto, que desembarcou no porto de Subsals, de difícil identificação, mas que está localizado nas redondezas de Gijón. Já em Oviedo, Alfonso II teria ordenado a ereção de uma capela dedicada a Santa Eulália, em cujo andar superior foi depositada a arca. O texto atribui claramente a edificação da Câmara Santa ao Rei Casto e supõe que a sua função primitiva foi a de relicário”.

109 “É sagrado aquilo que tem sido consagrado pela mediação da instituição”.

tempos, lugares y hombres, que instauran un espacio fuera del espacio” (IOGNA-PRAT, 2016, p. 15)¹¹⁰. No contexto ibérico, a *inventio* de restos corporais de santos, e de vestígios materiais associados à vida e paixão de Cristo, fez da região um celeiro de relíquias. As circunstâncias históricas da chegada das relíquias nem sempre são bem documentadas, mas seu simbolismo é indiscutível (NASCIMENTO, 2019). A conservação de um acontecimento declarado como inesquecível fomentou a identidade cristã, possibilitando uma reconstrução, uma remodelação de recordações. Pode-se dividir o culto às relíquias de Oviedo na Idade Média em duas fases distintas:

- 1ª fase: corresponde aos fins do século XI; caracterizada pelo protagonismo do rei Afonso VI. A narrativa mais significativa, como já citado anteriormente, foi a *Ata de abertura da Arca Santa*;
- 2ª fase: incentivada e protagonizada pelo bispo D. Pelayo de Oviedo (1089-1153), promotor de uma reconstrução memorial, sendo um grande divulgador e defensor do prestígio de sua Sé.

Nesse âmbito, o bispo D. Pelayo

[...] promovió la redacción de un corpus histórico encaminado tanto a defender los derechos de su sede y promover el culto a las reliquias contenidas en el Arca Santa, como a mantener el prestigio de un territorio escenario importantes acontecimientos históricos (ALONSO ÁLVAREZ, 2020, p. 66).¹¹¹

110 “O sagrado cristão está centrado em tempos, lugares e homens, que instauram um espaço fora do espaço”.

111 “[...] promoveu a redação de um corpus histórico encaminhado tanto na defesa dos direitos da sua sé e promoção do culto às relíquias contidas na Arca Santa, quanto na manutenção do prestígio de um território, cenário de importantes acontecimentos históricos”.

Entre essas estratégias discursivas/ narrativas, pode-se citar a *História Silense*, o *Liber testamentorum ecclesiae ouetensis*¹¹² e o *Corpus pelagianum*.¹¹³

O monarca Afonso II, o Casto, foi o personagem central dessa reconstrução memorial empreendida por D. Pelayo. A tumba desse rei também foi objeto de uma atenção renovada, existindo a partir desse período um culto a seus vestígios mortais. A promoção das relíquias da Catedral de São Salvador esteve ligada à exaltação monárquica, fazendo parte de um projeto que pretendia vincular o patrimônio sacro de Oviedo às origens da monarquia asturiana. Na *Historia Silense*, é possível dimensionar a intenção narrativa do autor, ao forjar a participação ativa de Afonso II, o Casto na sacralização da cidade, e no fomento da veneração à Arca Santa:

Mas el rey Alfonso, luego que se vió divinamente enriquecido con tan gran dádiva, en lugar de la perdida Toledo, decreto fabricar una sede para la venerable arca. Para realizar este plan, dejadas las otras atenciones y ansiándolo más y más cada día, desde entonces por espacio de treinta años fabrico una iglesia en Oviedo de admirable obra, en honor de san Salvador; y en ella, a los lados derecho e Izquierdo del altar mayor; construyo dos grupos de a seis altares dedicados a los doce apóstoles (HISTORIA..., 1959, p. 31)¹¹⁴.

Na tentativa de dignificação das relíquias existe, concomitantemente, uma busca pelo prestígio e independência da cátedra ovetense. No discurso de monumentalização, o relicário passa de emblema do poder monárquico ao diocesano (ALONSO ÁLVAREZ, 2020; NASCIMENTO, 2019), fomentando o mito de uma

112 Suntuoso cartulário.

113 Confeccionado em uma espécie de scriptorium catedralício.

114 "Mas o rei Alfonso, logo que se viu divinamente enriquecido com tão grande dádiva, no lugar da perdida Toledo, decretou fabricar uma sede para a venerável arca. Para realizar este plano, deixadas as outras atenções e ansiando-o mais e mais a cada dia, desde então por longos trinta anos, construiu uma igreja em Oviedo de admirável obra, em homenagem de São Salvador, e nela, nos lados direitos e esquerdo do altar principal, construiu dois grupos de seis altares dedicados aos doze apóstolos" [Tradução livre].

cristianização antiquíssima para a *Hispania*. No futuro, a mesma estratégia será revivida, para destacar a importância da cidade na construção de uma história de santidade territorial, nacional. A viagem de Ambrósio de Morales, realizada em 1572, fez parte deste projeto modelar de uma topografia sublime para a região¹¹⁵. Nesse périplo, o objetivo principal foi o mapeamento das riquezas espirituais célebres existentes em três locais: Reino de León, Galícia e Principado das Astúrias. O próprio cronista reafirma o interesse real pelas coisas sagradas, dando destaque também à cidade de Oviedo: “*En este medio le trajeron al Rey nuestro Sénor de Oviedo una Relación de las Reliquias, Enterramientos Reales, y Libros antiguos, que hay en aquella Santa Iglesia*” (VIAGEM..., 1765, p. I)¹¹⁶. Nessa cidade, encontrou Morales uma numerosa quantidade de objetos e corpos santos. Em relação ao Santo Sudário, a narrativa reafirma que sua relíquia estaria entre os pertences da Arca Santa, tendo coberto a cabeça de Cristo, após a crucificação.

El testimonio es la veneración antiquísima en que se tiene esta Reliquia, y la tradición también antigua de que se sacó del Arca Santa, donde, como se ha visto en su letrado, se dice que hay parte de la Sábana de nuestro Redemptor, y no hay duda, sino que no está en esta Reliquia todo el Sudario de nuestro Redemptor, sino parte de él, pues no fue posible envolverse toda la Divina Cabeza en esto solo (VIAGEM, 1765, p. 80).¹¹⁷

A posse do referido lenço/ mortalha era um elemento de destaque nesta reconstrução simbólica da cidade santa de Oviedo, uma miragem da cidade sagrada de Jerusalém. Entre os principais

115 Ver VIAGEM de Ambrosio de Morales... (1765).

116 “Neste meio trouxeram ao Rei, nosso Senhor de Oviedo, uma relação das Relíquias, Sepultamentos Reais e Livros antigos, que há naquela Santa Igreja” [Tradução livre].

117 “O testemunho é a veneração antiquíssima que se tem sobre esta Relíquia, e a tradição também antiga que foi tirada da mesma Arca Santa, onde, como foi visto no seu letrado, se diz que há parte do Santo Sudário do nosso Redentor, e não há dúvida senão que não está nesta relíquia todo o Sudário do nosso Redentor, senão parte dele, pois não foi possível envolver toda a Divina Cabeça somente nisso” [Tradução livre].

pertences do conjunto de fragmentos sublimes existentes na Arca, pode-se citar várias classes de relíquias: vestígios ligados à vida de Cristo, da Virgem Maria, de personagens do Antigo Testamento, dos apóstolos, de São João Batista, e de diversos santos de renome. Mas, entre estes, o Sudário é o mais significativo, considerado pelos fiéis como testemunha silenciosa da morte e ressurreição de Cristo.

Manipulações e interpolações textuais eram comuns em textos medievais, frequentes nos cartulários, hagiografias e crônicas. Portanto, a busca por fontes que provassem a primazia da Sé de Oviedo sobre suas concorrentes, que garantisse privilégios para a Igreja Asturiana, são elementos recorrentes nos documentos da época. Entre estes, como já citado, encontram-se o *Liber testamentorum ecclesiae ouetensis*¹¹⁸, cartulário suntuoso e propagandístico levado a cabo no *scriptorium catedralício*, de datação imprecisa (entre 1109- 1130), e a *Historia Silense*. As políticas propagandísticas episcopais estabeleceram-se pouco a pouco, compondo uma tradição, muitas vezes através de tais interpolações textuais, readaptando narrativas pré-existentes sobre o espaço e os vestígios sagrados existentes na Sé de Oviedo. Essas estratégias tornaram-se mais sólidas desde o bispo Arias, promotor da abertura da Arca Santa em 1075. A história lendária do trajeto da Arca Santa até Oviedo, e sua importância estratégica nesta rememoração, também é objeto de discussão, pois não há certeza absoluta quanto a sua definitiva instalação na Câmara Santa. Nessas narrativas documentais, comparações buscavam associar o tesouro sacro e a localidade aos textos bíblicos, elevando o estatuto espiritual da região. Nesse sentido, as associações mais comuns foram:

Reino das Astúrias	Terra Santa
Oviedo	Jerusalém
Monarquia asturiana	Reis de Israel
Arca Santa	Arca da Aliança
Afonso II	Rei Salomão

118 Cópias de doações e privilégios outorgados à diocese de Oviedo.

Conforme o Livro de Êxodo, a Arca da Aliança seria um veículo de comunicação entre Deus e seu povo escolhido: “Ali virei a ti e, de cima do propiciatório, do meio dos dois querubins que estão sobre a arca do Testemunho, falarei contigo acerca de tudo o que eu te ordenar para os israelitas” (Capítulo 25:2). As Astúrias, possuindo um objeto de grande valor simbólico e análogo à Arca da Aliança, constituiu-se em território sagrado, protegido por Deus e por seus santos, através de algo tátil, visível, concreto, uma espiritualidade que passava pela materialidade, e manifestação divina protetora de uma região e de um povo especial, separado e escolhido.

O espaço físico, mesmo que representativo, não dá conta da totalidade de signos necessários à perpetuação da memória. Para tanto, é preciso incorporar um cenário mais intenso, dramático, que consiga reunir os elementos necessários a uma lembrança singular e muitas vezes forjada. Essa memória pode ser projetada através de símbolos, que passam a constituir sua identidade, produzindo e reproduzindo novos saberes. O contexto imaginário em que se inserem vai evoluindo e proliferando segundo mecanismos complexos, que se refazem sem cessar. Essa mesma memória torna-se capaz de articular uma relação com o passado, projetando-o no presente. Recursos vários são utilizados nessa elaboração memorativa.

Nos séculos XI e XII, a proliferação de relíquias no ocidente e a multiplicação de lugares de culto são resultados da ocupação cristã de territórios no litoral sírio-palestino após a Primeira Cruzada (1099). A exaltação da monarquia sagrada das Astúrias, através da posse e promoção de fragmentos divinos, faz parte de um projeto propagandístico que teve por centro simbólico a cidade de Oviedo. O culto aos restos mortais do Rei Casto (Afonso II), depositados na Catedral de São Salvador, reforçam os usos políticos das relíquias. A atmosfera de santidade revitalizou a localidade, propiciando uma distinção e singularidade ancoradas em uma reconstrução memorialística do passado. Esta lembrança pode ser reestruturada, manipulada, atendendo a interesses vários, sendo necessária a evocação da origem desses objetos,

e de fragmentos que fortalecessem e legitimassem as rotas de peregrinação. Uma narrativa histórica, de origem religiosa, apoderou-se de tais espaços, envolvendo o conjunto de vestígios considerados divinos aí existentes, especialmente a Arca Santa.

Atribui-se ao bispo D. Pelayo (1101-1130) um investimento maior em discursos e representações que fortaleceram, durante seu episcopado, a promoção gradativa do culto às relíquias de São Salvador de Oviedo na Idade Média. Este intentou compor um conjunto documental fundacional, que colaborou nas reivindicações catedralísticas da primazia. Outras intenções menos claras nesse projeto memorial também incentivaram tamanho investimento e esforço: “*Pelayo no solo era obispo de una diócesis concreta, con límites más o menos precisos o en trámite de fijación definitiva; era también el titular de un señorío feudal vinculado a la mitra de San Salvador*” (ALONSO ÁLVAREZ, 2013, p. 156)¹¹⁹. A este bispo e senhor feudal seria necessário e urgente tamanho empreendimento documental, administrativo e diplomático.

Santuário de peregrinação, a catedral de Oviedo concorria com Santiago de Compostela como local sublime na *Hispania*, rota que levava ao corpo do Apóstolo de Cristo, São Tiago. Na capital das Astúrias, região rememorada por fazer frente ao avanço muçulmano na Península Ibérica, a presença de Cristo era viva através de muitos fragmentos associados à sua vida terrena e paixão. Para os fiéis, estes representavam a materialidade transcendente, fator de proteção contra o mal, as guerras, as doenças e a morte. A história da origem e do culto da coleção de relíquias da região foi utilizada como emblema monárquico, diocesano e identitário. O relato da *inventio* dos objetos inseridos na Arca ancora-se na cidade de Jerusalém, onde teria origem a simbologia que estes continham.

119 “Pelayo não era só bispo de uma diocese concreta, com limites mais ou menos precisos ou em tramite de fixação definitiva; era também o titular de um senhorio feudal vinculado à mitra de São Salvador”.

3.2 A Vera Cruz de Marmelar¹²⁰

Objeto de devoção por parte da monarquia portuguesa medieval a Vera Cruz de Marmelar aparece em narrativas épicas; revelando sua singularidade devocional, política, sendo sua presença requisitada em diferentes lugares e contextos. Existem diversas fontes que refletem a amplitude da ação (e representação) da Relíquia do Marmelar em Portugal, considerada um importante tesouro espiritual e político, fator de legitimidade e prestígio para a Ordem do Hospital. Entre essas fontes pode-se citar: *A Comenda de Vera Cruz de Marmelar Corpus Documental (1258-1640)*¹²¹, o *Livro dos Bens de D. João de Portel-Cartulário do século XIII*¹²², *Relação Histórica da Nobre Vila de Portel*¹²³, e o *Agiolégio Lusitano*¹²⁴. A Cruz do Marmelar foi o centro irradiador do espírito cruzado vencedor na Batalha do Salado, além de estar presente em outros momentos importantes da história da monarquia portuguesa, sendo considerada portadora de qualidades miraculosas.

Conforme Paula Pinto Costa (2021), a escolha da Ordem do Hospital para Marmelar parece não ter resultado da sua implantação e experiência nesse território, bastante menor quando comparada com a das outras ordens militares mais experientes na região, mas sim a outros fatores. Entre estes, a dimensão internacional da instituição tenha tido importância, na medida em que moderava a sua dependência em relação à monarquia castelhana, elemento

- 120 Grande parte desse texto foi publicado em: SALLES, Bruno Tadeu; GREIF, Esteban; FERNANDES, Fabiano (org.). *AS CRUZADAS E AS ORDENS MILITARES*: entre o Mediterrâneo e o Atlântico (Séculos XII-XVIII). Palmas, TO: Editora EdUFT, 2022.
- 121 FONSECA, Luís Adão da; COSTA, Paula P; LENCART, Joana (org.). *A Comenda de Vera Cruz de Marmelar Corpus Documental (1258- 1640)*, Porto: Militarum Ordinum Analecta- Fontes para o Estudo das Ordens Religioso- Militares, 2013.
- 122 AZEVEDO, Pedro de (publicação de). *Livro dos Bens de D. João de Portel, Cartulário do século XIII*, Lisboa: Câmara Municipal de Portel e Edições Colibri, 2003.
- 123 PATALIM, Francisco de Macedo da Pina. *Relação Histórica da Nobre Vila de Portel (1730)*, edição fac-símile. Lisboa, 1992.
- 124 CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*: consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insigns patronos desta inclyta cidade de Lisboa. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1669.

de especial peso numa época de definição de fronteiras no quadro peninsular (COSTA; NASCIMENTO, 2021). A doação do padroado à Ordem do Hospital provavelmente ocorreu somente em abril de 1271. “D. João Peres de Aboim, mordomo mor de D. Afonso III, e, sua mulher, D. Marinha Afonso, concedem à Ordem do Hospital, o padroado da igreja de Santa Maria de Portel, bem como o de todas as igrejas do termo da referida localidade.”

fl 74r] Em nome de Deos Padre Todo Poderoso e da Benta [sic] Santa Maria saa Madre amen. Porque os homens são mortais, e a lembrança dos feitos, que fazem não pode sempre estar nos corações dos homens, que depois nascem, por onde foi achada a escretura, que as cousas dos passados por força, e por firmadoem em a escritura sejam sempre presentes, e por onde conhecida cousa seja a quantos esta presente carta virem, que eu D. João Pires de Aboim, mordomo mór do senhor D. Afonso 3º pella graça de Deus Rey de Portugal, em sembra com minha mulher Dona Marinha Afonso damos e outorgamos á Ordem do Hospital de Sam Joanne de Jerusalem por nossas almas, e de nossos passados padres, e de nossas madres, e de nossa linage, e remimento de nossos pecados, o padroado da nossa Igreja de Santa Maria de Portel, e de todas as outras igrejas, que se fezerem em Portel, e em todo o seu termo por herdamento para sempre, assim para os que hora sam, como para os que depois forem na Ordem do Hospital por tal preito e so tais condições.¹²⁵

Neste momento ainda não existem referências mais concretas sobre a presença do Santo Lenho na região. Para Costa (2021), dificilmente se comprova a presença da relíquia em terras alentejanas antes do século XIV, especialmente em documentos de cunho administrativo. De toda forma a Vera Cruz será o objeto mais notável, inserida nas narrativas medievais sobre a localidade. Ainda conforme Costa (2021, p. 116-117), é possível hoje ao historiador estabelecer uma cronologia documental em relação ao Senhorio, e à Comenda de Marmelar;

125 Documento referido em Fonseca e Lencart (2013, p. 55).

1. (1260) Confirmação pontifícia do compromisso assumido entre o Senhor de Aboim e o bispo de Évora.
2. (1261) A confirmação régia da doação feita pelo concelho de Évora a D. João de Aboim de uma herdade, e do reconhecimento do prestigiado estatuto de vizinho a esse aristocrata.
3. (1262) A definição por parte do bispo e cabido de Évora, dos encargos assumidos pelas autoridades episcopais e pelo senhor de Aboim, no quadro da jurisdição das igrejas erigidas nas terras de D. João de Aboim, e das quais era padroeiro.
4. (1262) A concessão, por parte de D. João de Aboim, de uma carta de foral a Portel, na qual não se encontra qualquer referência à Marmelar.
5. (1271) Concessão, por parte de D. João Peres de Aboim e da sua mulher, D. Maria Afonso, à Ordem do Hospital do padroado da igreja de Santa Maria de Portel, bem como o de todas as igrejas do termo dessa localidade.

Essas referências de caráter político-administrativas nos ajudam a sintetizar a história da Comenda, consolidando uma narrativa sobre sua implantação e futura organização.

Assim como os espaços sagrados, os objetos também são repositórios de memória, adquirindo valor ainda maior no campo do imaginário religioso, sendo testemunhos, mesmo que silenciosos, da existência física do personagem que representam. Entre estes, os fragmentos atribuídos a Cristo e aos santos eram, no contexto medieval, possuidores de grande prestígio (NASCIMENTO, 2019). Uma reflexão teórica sobre a memória coletiva relacionada aos santos lugares, e aos vestígios associados à vida de Cristo, confere uma estabilidade evocativa, uma tradição e identidade à religião cristã. Esse cenário histórico-religioso enraizado na Terra Santa será revivido (e representado) sob diversas formas, produzindo o que Maurice Halbwachs (1941), classificou como a *Topografia Lendária dos Evangelhos na Terra Santa*. A memória associa-se a estas recordações produzidas e reproduzidas, alteradas, reinterpretadas

ao longo do tempo, forjando um conjunto de lembranças. Locais onde ainda é possível experienciar de forma sensitiva a história e a memória da salvação. Solidez espiritual, necessária a religiosidade popular, a uma comunidade de fiéis que buscava algo material, tátil, e que pudesse ser visto através dos olhos carnaís.

A popularidade devocional da Vera Cruz de Marmelar faz parte desta busca incessante por vestígios materiais da passagem de Jesus pela terra, da procura dos fiéis pela humanidade de Cristo, por sua existência concreta, para além da espiritual. As Sagradas Escrituras testemunham a importância da temporalidade, necessária para a execução do projeto de salvação, através da crucificação. Este é o momento mais sublime e significativo da possibilidade de redenção humana.

A cruz, portanto, é o símbolo máximo da história cristã, daí as disputas atribuídas a seus fragmentos, mesmo em suas mínimas proporções. Estes objetos conferem ao cristianismo uma memória cultural-fundacional. Também é preciso considerar que a memória é dinâmica, serve para forjar, institucionalizar e sustentar, criando uma continuidade entre passado e presente. Esta ‘manipulação do passado’ encontra seus principais recursos tanto na escrita, quanto nas imagens e símbolos.

Uma das primeiras narrativas, que a documentação confere ao Lenho de Marmelar, está associada ao Testamento do rei D. Dinis (1261-1325);

En nome de Deus Amen. Eu Don Denis pela graça de Deus Rey de Portugal e do Algarve temendo Deus e dia de mha morte e consiirando o dia do Juyzo de Deus a que hey de viinr en mha saude e con todo meu entendimento comprido faço meu testamento en esta guisa. [...] Porque tenho por ben e mando que torne logo ao Marmelar a Cruz de Ligno Domini que ende eu mandei filhar enprestada caa non filhey eu senon por devoçon que en ela avya e con entençon de a fazer tornar hu ante siia.[1]¹²⁶

126 Documento referido em FONSECA, Luís Adão da; COSTA, Paula P.; LENCART, Joana (org.). *A Comenda de Vera Cruz de Marmelar Corpus Documental (1258-1640)*. Porto: Militarum Ordinum Analecta- Fontes para o Estudo das Ordens Religioso- Militares, 2013. p. 85.

Pelo que é atestado o rei D. Dinis teria tomado posse desta relíquia em caráter devocional, devolvendo-a posteriormente. Não há como precisar, em detalhes, a principal razão deste empréstimo, porém percebe-se aí a predileção monárquica por objetos associados à vida de Cristo. As fontes cronísticas também apontam mais dois momentos especiais associados à monarquia portuguesa, em que o Santo Lenho de Marmelar aparece como protagonista; Entre estes podemos citar a presença da relíquia na *Batalha do Salado* de 1340¹²⁷, no relato que nos ofereceu Ruy de Pina¹²⁸, e na narrativa sobre o nascimento do Infante Santo, D. Fernando¹²⁹. Não iremos nos deter neste texto no protagonismo da Cruz de Marmelar verificada na Crónica de D. Afonso IV, pois a memória do Salado já foi objeto de estudo aprofundado por diversos historiadores¹³⁰.

Narrar o passado é um processo complexo que inclui um texto articulado a fragmentos deixados (no) e pelo tempo. Estas pistas do passado podem estar presentes em textos escritos ou em imagens, que nos revelam as experiências vividas e/ ou representadas. Na (re)construção de um passado memorável e extraordinário o discurso hagiográfico¹³¹ ocupa um papel relevante. Divulgando

127 Fato histórico que ocorreu entre os dias 28 e 30 de outubro de 1340 na Península Ibérica junto ao rio que deu nome à batalha, quando se opuseram hostes cristãs e muçulmanas num evento cruzadístico de grande importância estratégica e militar e que resulta na vitória dos cristãos castelhanos e portugueses (FERNANDES, 2011, p. 76).

128 PINA, Rui de. *Crónica de ELRei Dom Afonso o Quarto*. Lisboa: Biblion, 1936.

129 Dentro da construção narrativa do martírio do Infante Santo alguns momentos são fundamentais: O Desastre de Tânger em 1437; A morte de D. Fernando em Fez, no ano de 1443; O resgate de Frei João Álvares, e dos outros sobreviventes em 1448; A presença das primeiras relíquias (vísceras) do Infante em 1441; e a chegada à Portugal de sua ossada em 1471. Este teve culto no Mosteiro da Batalha desde 1451, a partir do aparecimento de seus primeiros restos mortais. Os milagres que supostamente teriam sido realizados por intermédio da ação sobrenatural dos despojos do Infante, presentes no Mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha), trazem enorme prestígio ao local (NASCIMENTO, 2020, p. 25).

130 Ver: SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. O Sangue, A Cruz e a Coroa- A Memória do Salado em Portugal. In: PENÉLOPE: Fazer e Desfazer História. n. 2. Lisboa: 1989. p. 28-44, e também FERNANDES, Fátima Regina. O Poder do Relato na Idade Média Portuguesa: A Batalha do Salado de 1340. *Revista Mosaico*, v. 4, p. 75-91, jan./jun. 2011.

131 Possuindo uma dupla dimensão histórica e literária, os textos hagiográficos foram usados com diversos propósitos, se constituindo em elementos simbólicos, portadores de sentidos e significados próprios. Ver NASCIMENTO, Renata Cristina de S. (2021). Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 20, p. 130-142.

o caráter maravilhoso e benéfico de restos sublimes, a literatura hagiográfica colaborou para suprir o desejo (muitas vezes descontrolado), de objetos sagrados, alimentando a religiosidade popular (NASCIMENTO, 2021). Portanto a literatura hagiográfica está associada a uma tradição que tem objetivos vários; espirituais, políticos, propagandísticos etc. Nesse sentido inserem-se os relatos sobre a vida, morte e milagres de D. Fernando, O Infante Santo (1402-1443).

O Infante-mártir é resultado da construção discursiva póstuma realizada por meio, inicialmente, de duas hagiografias relativas a esse personagem, e também sobre a trasladação de seus restos mortais para o Mosteiro da Batalha ainda no século XV. As narrativas hagiográficas são; *Trautado da Vida e Feitos do Muito Vertuoso Sor Iffante D. Fernando*, mais conhecida como Crônica do Infante Santo, composta entre 1451 e 1460 por Frei João Álvares e *Martyrium et gesta infantis domini Fernandi*. Destas vamos nos deter apenas na primeira, que resgata em seu texto o protagonismo da Vera Cruz de Marmelar, atribuindo a essa relíquia um poder sobrenatural.

Seguindo a tradição hagiográfica preexistente ao relato do *Trautado*, D. Fernando é, desde seu nascimento, apresentado como alguém predestinado à santidade e favorecido com a proteção divina. A própria gestação da Rainha Filipa de Lencastre (1359-1415), esposa do rei D. João I, e mãe do santo, é descrita no texto da crônica como um acontecimento miraculoso; tendo partido em peregrinação a Igreja de Vera Cruz de Marmelar teve bom parto: “e mando à fanta vera Cruz do Marmelar **pelo preciofo lenho da Cruz**.¹³² Que ahi eftá. E foy Deos fervido, que depois de alguns dias tiveffe a Rainha bom e feguro parto; e pario a effe Infante no anno de Chrifto de 1402, dia de São Miguel” (ÁLVARES, 1730, p. 37). A cura propiciada pelo toque revela a carga emocional devotada à relíquia. Estar próximo a um objeto sagrado se compara a ser protegido por um escudo. Para os crentes estas protegem e defendem os homens de seus inimigos reais e sobrenaturais. O estudo das práticas e das crenças do cristianismo medieval nos remete à

132 Grifo nosso.

importância das relíquias enquanto realidades materiais, necessárias na representação de um sagrado transcendente.

A confiança depositada nos poderes miraculosos, que emanavam destes objetos considerados especiais, demonstra como o homem medieval se posicionava frente ao mundo sobrenatural. Nesta narrativa percebe-se a função taumatúrgica da Santa Cruz, atribuindo à relíquia um sentido mágico-religioso, curativo. Esta atribuição de sentidos e significados dados a um objeto nos remete a uma compreensão mais profunda do imaginário medieval, da vivência do sagrado. “Una relíquia cura por contacto. Esto implica essencialmente el toque, pero también participan en el este proceso las lágrimas, el beso, el acariciar, el lamber, el abrazar, el comer. El objetivo es el de sentirse santificado...” (CAPELÃO, 2011, p. 112). Nesse processo a Igreja procurou ser a única a ter a credibilidade necessária à manipulação dos vestígios santos, procurando formas de legitimar o maravilhoso, mantendo-o sob seu controle. Os cenários para este fim são essenciais na dramatização do processo taumatúrgico; santuários, templos, sepulturas etc., participam desta visibilidade e espiritualidade sublime.

Os lugares associados à memória espiritual do cristianismo serviram como modelo na ocupação de outros espaços. Terra de fronteira e de combate entre mouros e cristãos a região de Portel, e da futura Comenda de Marmelar, seria beneficiada pela presença da relíquia da Vera Cruz. O favorecimento às Ordens Militares no período pós “reconquista” se deve à experiência adquirida por estas na defesa dos territórios cristãos na Terra Santa. Conforme já afirmado, foi no ano de 1268 que se deu o efetivo estabelecimento dos hospitalários neste território. As razões seriam várias;

Quanto a D. João Peres de Aboim, para além de servir aos intentos régios, a doação de parte do seu herdamento aos hospitalários, juntamente com a criação de todos os meios necessários para a sobrevivência de uma comunidade de freires, promovendo continuamente a sua *stabilitas*, pode justificar-se pelo desejo de assegurar a presença de uma ordem militar nesta região, por um lado, como forma de afirmação do seu próprio

poder e, por outro, garantindo a proteção da sua Casa senhorial, do seu castelo e domínio territorial (PAGARÁ, 2006, p. 29).

A ligação de D. João Peres de Aboim com Marmelar foi de longa duração, pois este veio a escolher este mosteiro para seu *locus sepulcral*.

Igreja de Vera Cruz de Marmelar



Fonte: <https://www.guiadacidade.pt/pt/poi-igreja-de-vera-cruz-de-marmelar-16667>.

Conforme a tradição a memória de Marmelar esteve associada ao frei Afonso Pires Farinha, atribuindo-se a este personagem a edificação do Mosteiro e o traslado da relíquia; de Jerusalém até o Alentejo. De acordo com o Agiologio Lusitano¹³³

133 Segunda notícia do santíssimo lenho do Agiologio Luzitano, composto pello Ilustre Jorge Cardozo no Tomo 3º folha 55 e diz a noticia depois de haver tratado o author de outras couzas — as palavras seguintes: [...] esta Famoza relliquia trouxe de Hierusalem Fr. Affonso Pires Farinha Prior do Hospital, o qual edificou este mosteiro [de Marmelar] à instância do illustre D. João de Aboim [...]. He certo, segundo a tradição e voz constante, que vinha esta relliquia a Sée de Évora deregida e chegando ao lugar da Fonte Santa, nunca a mula que a trazia quis passar adeante athe que lhe foi tirada a sagrada carga e para que não service em profanos uzos, estalou de repente, com admiração de todos, que ali se acharão; e para ficar mais famoso o prodígio brotou a terra hum canal de agoa que houje persevera com o titolo da Fonte Santa. E conforme a mesma tradição consta que o Arrieiro metendo na terra a vara com que picava a mula, em continente se vio hum fermoço pinheiro de que ainda há memorias, e de que levando os romeiros feito em cruces obrava por ellas o Ceo grandes maravilhas; tudo isto consta da tradição à qual nada acrescento, e ainda houje por maravilha se conserva o pé do dito pinheiro tão fresco e verde, que he admiração de todos.

essa teria sido obtida na Terra Santa, sendo inicialmente destinada à Sé de Évora. A narrativa lendária não se sustenta historicamente, pois não há nenhuma prova documental sobre o traslado. As disputas pela posse da relíquia entre os Góis/ Farinha e os Pereira, ambos ligados à Ordem do Hospital, assinala a carga histórica e representativa atribuída aos objetos sacros. Revela também a importância simbólica e religiosa da Comenda, devido ao crescimento e intensificação do culto à Vera Cruz.

Os privilégios dados ao lugar pelos monarcas portugueses deram sustentação jurídica a esse prestígio, e contribuíram para a ocupação territorial, em uma região considerada perigosa, desafiadora, inóspita e fronteira.

D. Afonso V privilegia Vera Cruz de Marmelar, por honra da Santa Vera Cruz, autorizando quarenta homens a morar e povoar no dito lugar. Isenta estes indivíduos, bem como os bens que possuísem, de fintas, talhas, pedidos, empréstimos, entre outros encargos em geral, enquanto morassem continuamente na referida localidade. Ficam, igualmente, dispensados de ter cavalo, armas, velar, roldar, escoltar presos ou dinheiro, servir em frontarias e anúduvas. A protecção régia a estes homens estendia-se à proibição de lhes tomarem pão, vinho, roupa, palha, galinhas, bestas ou outros bens. Uma eventual infracção seria punida com o pagamento de 6 mil soldos ao erário régio¹³⁴.

As manifestações e funções dos vestígios santos se estendem à ocupação de fronteiras. O poder que emanava dos corpos e dos objetos envolvia e protegia toda a região, e seus habitantes. Função benéfica que garantia a presença divina, afastando o mal, as guerras, epidemias, calamidades e a morte. Ao clero coube a

CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*: consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insigns patronos desta inclyta cidade de Lisboa. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1669.

134 Documento citado em FONSECA, Luís Adão da; COSTA, Paula Pinto; LENCART, Joana (org.). *A Comenda de Vera Cruz de Marmelar Corpus Documental (1258-1640)*. Porto: Militarum Ordinum Analecta- Fontes para o Estudo das Ordens Religioso-Militares, 2013. p. 112.

função de organizar procissões em que as relíquias eram expostas, ficando também visíveis muitas vezes durante as celebrações, em magníficos relicários. Aos olhos dos fiéis o poder que daí emanava era garantia suficiente para a confiança que depositam nesses, funcionando como muralhas espirituais. Ainda não existe um consenso sobre quem teria mandado fazer o relicário que guardava o Santo Lenho de Marmelar, se teria sido D. Nuno Álvares Pereira ou seu pai, frei Álvaro Gonçalves Pereira, protagonista nas crônicas associadas à Batalha épica do Salado, em que o santo objeto teria estado presente, contribuindo para a vitória das hostes cristãs.

Capela do Santo Lenho- Cofre Relicário



Fonte: <https://perspectivasdoolhar.blogspot.com/2016/05/mosteiro-hospitalario-de-vera-cruz-de.html>.

Vera Cruz de Marmelar (Detalhe)



Fonte: <https://perspectivasdoolhar.blogspot.com/2016/05/mosteiro-hospitalario-de-vera-cruz-de.html>.

O estudo das sensibilidades religiosas nos remete ao sentido e às representações que conferem aos vestígios sublimes qualidades especiais. No imaginário popular não havia uma fronteira clara entre o que era natural e sobrenatural. A crença no caráter maravilhoso, na possibilidade de mediação entre dois mundos, legitimava o culto e veneração às relíquias. A posse e manipulação do sagrado era fator também de disputas políticas, gerando conflitos. O espaço litúrgico e histórico que estes objetos sagrados ocuparam no mundo medieval, se prolongaram até a era moderna, solidificando a identidade cristã. Descobertos através de intervenções miraculosas como visões e sonhos, muitos vestígios

sagrados serviram para sacralizar batalhas e legitimar dinastias. As cruzadas, e posteriormente o declínio do mundo bizantino contribuíram para o aumento do volume de relíquias na Europa (NASCIMENTO, 2019). Essas também poderiam contribuir para a prosperidade material do reino, sendo desejadas, colecionadas. Manipulados e mobilizados por diversos poderes, o culto aos vestígios sacros ocupou um lugar central na religiosidade popular, provocando também a fragmentação e dispersão de corpos e objetos. As relíquias da paixão de Cristo se destacariam neste cenário, sendo as mais desejadas.

3.3 Relíquias da Paixão no Mosteiro da Batalha

No programa de idealização dinástica, a Batalha ocupa lugar de destaque, pois promove a quase sacralização de D. João I e de sua família. Local de descanso eterno para a monarquia de Avis, guardando o corpo e a memória, Santa Maria da Vitória representa, nas palavras de Luís Miguel Duarte (2007, p 299), uma crônica de pedra dos reis da segunda metade do século XV. O Mosteiro de Santa Maria da Vitória, também conhecido como Mosteiro da Batalha, teve sua construção iniciada no reinado de D. João I (1385-1433)¹³⁵. Por ser um dos principais monumentos artísticos portugueses, o estudo sobre este mosteiro tem tido mais espaço e importância nos debates relacionados à História da Arte. Seu estilo fundamental é o gótico (NASCIMENTO, 2013). Portanto, o Mosteiro tem uma grande importância simbólica e política, especialmente relacionada à Dinastia de Avis (1385-1581).

135 O processo de sacralização da monarquia, a partir da ascensão de D. João I, insere-se na necessidade da construção de um cerimonial de poder representado por diversos elementos que constituiriam a legitimidade de Avis após um complicado processo de substituição dinástica. Neste sentido, percebe-se a permanência de narrativas que revelam uma especial relação entre a guerra contra o infiel e o martírio.

Mosteiro da Batalha – Fachada principal



Fonte: <http://www.mosteirobatalha.pt>.

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Outro aspecto relevante voltado à construção e a existência do Mosteiro de Santa Maria da Vitória foi o crescimento do burgo da Batalha, tendo recebido a elevação à vila em março de 1500, durante o reinado de D. Manuel. O mosteiro da Batalha se tornaria rapidamente o segundo convento mais importante do reino de Portugal¹³⁶. Outro aspecto interessante refere-se ao fato de o mosteiro tornar-se também um rico centro artístico. As doações dos monarcas de Avis garantiam sua manutenção e importância como panteão dinástico, possuindo em seu interior a representação escultória funerária do poder e da riqueza da nova dinastia. Portanto, o mosteiro era uma demonstração pública do poder real, baseado na tentativa de afirmação de um “estado” burocrático e centralizado.

Manifestação espiritual que era presente em toda a cristandade, como já dissemos, relacionava-se ao culto de relíquias que também atingiria a Batalha. Entre estas relíquias, consideradas “tesouros espirituais”, mas que tinham materialidade, pode-se,

136 Perdeu importância apenas frente ao mosteiro de São Domingos de Lisboa.

segundo os relatos de Frei Luís de Sousa (século XVII), citar uma pequena porção das vestes de Jesus, de cor roxa e uma cruz de ouro na qual se encontravam supostas relíquias de São Paulo, São Pedro e São Brás, além da ossada do Infante Santo. Este teve culto no mosteiro da Batalha desde 1451. A presença de relíquias trazia prestígio e, principalmente, doações ao mosteiro. As esmolas garantiam a sobrevivência do lugar e também o fluxo de peregrinos na região (NASCIMENTO, 2013, p. 193). Estando cercado pelo avanço mongol Manuel II Paleólogo (1350-1425), imperador de Bizâncio, se dirige à cristandade latina na tentativa de conseguir auxílio contra seus inimigos. Em 1401 oferece a D. João I, rei de Portugal, diversas relíquias, que deveriam ser transladadas evitando assim que os “sagrados despojos” caíssem em mãos inimigas. Neste momento já existe uma forte preocupação com a autenticidade do que provêm de Constantinopla e Jerusalém, pois era fator comum a falsificação de objetos sacros. Por este motivo a doação foi acompanhada de uma carta do imperador. Conforme Frei Luís de Sousa (século XVII);

“Emanuel Paleólogo em Chrifto fiel Emperador a Deos, e Governador dos Romanos, e fempre Augfto, a todos e a cada hum dos que virem eftas letras Imperiaes, faude em aquelle que he verdadeira favação de todos. O piadofo Salvador, e Redentor noffo Jefu Chrifto offerecendofe a fi mefmo a Deos Padre em facrificio fem macula na altar da Santa Cruz, deixou aos fieis chriftaons as infignias de fua paixão pera memoria de fuas maravilhas. Polo que tendo nos na noffa cidade Conftantinopla nalgumas fantas Reliquias do mefmo noffo Salvador, e de muyto Santos feus, dignas de ferem veneradas... trouxemos com nofco parte das ditas Reliquias...e Fabendo por certeza, que no Illuftriffimo Principe dom João por graça de Deous Rey de Portugal noffo parente, digno de toda honra, florece o zelo da fe e religião criftam; por tanto porque fua devação creça fempre no senhor, ouve-mos por bem darlhe alguma das ditas confas fagradas; e lhe damos agora ao mefmo fereniffimo Principe huma pequena Cruz de ouro, dentro da qual eftas Reliquias dos bemaventurados Apftolos S. Pedro, e S. Paulo e de S. Jorze. E no

meio da Cruz eſta huma pequena particula da eſpongia; com que derão a beber a Crifto o fel, o vinagre. E pera certeza e cautela de todas as coizas ditas pedimos que fe eſereveſſe eſta carta ao meſſimo fereniſſimo Principe, affinada por noſſa propria mao com letras Gregas de tinta vermelha, como cof-tumamos no noſſo fello pendente de ouro eſculpido de letras Gregas. Dada da cidade de Pariz aos quinze dias do mez de Junho de 1401”.¹³⁷

Entre os tesouros destacam-se, como já dissemos, as pre-tensas relíquias de S. Pedro, São Bras, São Jorge e São Paulo e, conforme o documento, também uma pequena parte da esponja usada no momento da crucificação, para dar de beber a Cristo. Outra importante relíquia refere-se a uma “parte da veſtidura de noſſo Redentor Jefu Chriſto, que he de cor, que tira o roxo, e he daquella, cuja borda tanto que a tocan a molher que padecia a doença de fluxo de fangue, e logo ficou fam.”¹³⁸ Estas joias espirituais foram depositadas no Mosteiro da Batalha, símbolo do poder da nova dinastia. A devoção às relíquias na Península Ibérica fortaleceu-se por seu colecionismo sacro, fato de longa duração, forjando o discurso da Ibéria Sagrada, promovendo novas rotas de peregrinações e a criação de diversos santuários.

137 SOUSA. Fr. Luís de. *História de S. Domingos*. Porto: LELLO & IRMÃO, 1977. Livro VI, Capítulo XII. p. 635

138 SOUSA. Fr. Luís de. *História de S. Domingos*. Porto: LELLO & IRMÃO, 1977. Livro VI, Capítulo XII. p. 635

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi na busca do poder exercido por esses “símbolos palpáveis” que os séculos medievais assistiram à criação de rotas de peregrinação que atravessavam a cristandade, em busca de lugares onde relíquias privilegiadas eram guardadas e cultuadas bem como de rotas de guerra que, através do movimento das cruzadas, procuravam chegar aos locais originais da cristandade (VILAR, 2021, p. 22). No pequeno tratado *De cura pro mortuis gerenda* (o cuidado devido aos mortos), redigido em 421 Santo Agostinho procurou responder à seguinte questão, feita pelo bispo Paulino de Nola: É proveitoso aos mortos o sacrifício que se oferece por eles? Neste opúsculo Agostinho procurou as origens e influências que fazem os cristãos honrarem seus mortos, procurando sepultá-los em terreno sagrado, ou próximos às sepulturas de homens considerados santos. Conforme o filósofo este costume alivia as dores mais dos que estão vivos, do que daqueles que se foram. Portanto esta prática é importante, pois serve de consolo e testemunho aos vivos.

Os mártires, após sua morte, não padeciam mais nenhum sofrimento, nem do esfacelamento dos seus membros; nem das chamas que calcinaram seus ossos; nem da dispersão de suas cinzas. Mas os cristãos, que não podiam sepultar a mínima porção de suas relíquias, ficavam atormentados de grande dor e piedade. Eles sentiam em sua misericordiosa compaixão todos os sofrimentos que aqueles mortos não podiam mais experimentar.¹³⁹

Para Santo Agostinho prestam-se aos defuntos os cuidados necessários que os vivos também esperam receber após a morte. Em relação às relíquias dos mártires, conforme o autor, essas só poderiam intervir entre os vivos caso houvesse permissão de Deus. “É preciso compreender, antes, que é por efeito do poder

139 AGOSTINHO, S. *O cuidado devido aos mortos*. SP: PAULUS, 2021. p. 170.

divino que os mártires intervêm em nossos interesses”¹⁴⁰. A prática de veneração e celebração ao redor dos vestígios dos primeiros mártires, e os escritos de São Jerônimo e Santo Agostinho fundaram a legitimidade teológica do culto às relíquias cristãs. “*Grand hagiographe de l’Église latine primitive, Jérôme s’intéresse à la survie culturelle et liturgique des Saints*”¹⁴¹ (GEORGE, 2028, p. 166). Com o crescimento da prática o desejo de aproximar-se do sagrado produziu um volume de corpos e objetos, reconhecidos como santos pelos fiéis. Entre os primeiros escritores cristãos, os supostos milagres oriundos das relíquias dos santos mártires foram pouco a pouco incorporados aos rituais e narrativas. O estudo dos sentidos do sagrado, nos revelam diversas possibilidades de pensar o fazer social e as expectativas de homens e mulheres no universo medieval. No seio do mesmo grupo, um repertório de sentimentos e de condutas é tido por apropriado a uma situação em função do status social da idade e do sexo daqueles que são efetivamente atingidos, bem como de seu público. Uma cultura afetiva está socialmente em construção (LE BRETON, 2019, p. 158).

Os vestígios santos representam a “tactibilidade” do sagrado. O sobrenatural ao alcance dos olhos e das mãos. Nossa pesquisa nos conduziu a uma seleção das diversas fontes e possibilidades de estudo das devoções ocidentais, fenômeno de longa duração. Como recorte espacial nos apropriamos da *Hispania*, enquanto espaço privilegiado, e celeiro de relíquias. Herdeira da tradição hispano- visigótica, a organização territorial da Península Ibérica foi resultado de uma realidade histórica singular. A invasão da região no século VIII pelos muçulmanos acirrou a heterogeneidade cultural já existente, somando-se aos conflitos de ordem político- religiosos e a uma fronteira em constante mutação. Este estado de hostilidade e também, em vários momentos, de interação solidificou-se na experiência de Al-Andaluz.

140 Idem, p. 185.

141 Grande hagiógrafo da Igreja Primitiva Latina, Jerônimo se interessa pelo culto e sobrevivência litúrgica dos santos.

Esta região peculiar oferece uma capacidade interpretativa importante e ampla. Por outro lado, com o avanço da fronteira cristã após a formação do reino português e às conquistas de Córdoba (1236) e Sevilha (1248), o mapa da Península altera-se definitivamente. Englobando múltiplas possibilidades de pesquisa, e diferentes abordagens, seja no campo das representações, identidades, e religiosidades os debates sobre as devoções e sensibilidades medievais se constituem em um enorme desafio ao historiador. Algumas questões gerais fazem parte do inquérito das diferenças, que ocorrem em espaços e tempos distintos; a reestruturação dos lugares do sagrado e do profano, os limites entre sacro/profano nas categorias coevas, bem como as relações intrínsecas, entre os campos de poder que envolvem estas categorias de análise.

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

REFERÊNCIAS

Fontes

AGOSTINHO, S. *O cuidado devido aos mortos*. SP: Paulus, 2021.

AQUINO, Tomás de. *As Paixões da Alma*. Questão 26. SP: EDIPRO, 2015.

ALVARES, Frei João. Chronica dos Feytos, Vida, e Morte do Infante Fanto D. Fernando, que Morreo em Fez. In: RAMOS, Jerônimo de. *Lisboa*: Oficina de Miguel Rodrigues. 1730.

ALVARES, Frei João. *Obras*. Edição crítica, cartas e traduções de Adelino de Almeida Calado. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1959. v. II.

AQUINO, São Tomás de. *Sobre o Mal*. (Tomo I). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

AMBRÓSIO DE MILÃO. Sobre a Penitência. In: PATRÍSTICA, Ambrósio de Milão. *Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. SP: Paulus, 1996.

AZEVEDO, Pedro de. *Livro dos Bens de D. João de Portel, Cartulário do século XIII*. Lisboa: Câmara Municipal de Portel e Edições Colibri, 2003.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. SP: Paulus, 2013. (9ª impressão).

CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas: consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insigns patronos desta inclyta cidade de Lisboa*. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1669.

CASTRO, João Bautista de Castro. *Mappa de Portugal Antigo, e Moderno*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno. Tomo II. Parte III e IV, LXIII.

CELANO, Tomás de. Tratado dos Milagres. In: FONTES FRANCISCANAS I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos. Braga: Editorial Franciscana, 2005. p. 537-556.

CESARÉIA, Eusébio de. *História Ecclesiástica*. Os primeiros quatro séculos da Igreja Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

CESARÉIA, Eusébio de. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

CORDEIRO, J. de L. (org.). *Antologia Litúrgica: textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima, PT: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015.

CRÓNICA de Portugal de 1419. Edição crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado. Universidade de Aveiro, 1998.

FONSECA, Luís Adão da; COSTA, Paula Pinto; LENCART, Joana (org.). *A Comenda de Vera Cruz de Marmelar Corpus Documental (1258- 1640)*. Porto: Militarium Ordinum Analecta-Fontes para o Estudo das Ordens Religioso- Militares, 2013.

GOMES, Saul Antônio. *Fontes Históricas e Artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha – Séculos XIV- XVI* (Volumes I- IV). Batalha: IPPAR, 2002.

HISTÓRIA da Comenda (Marmelar). In: FONSECA, Luís A. da. *Fontes para o estudo das ordens religioso-militares*. Comendas das ordens militares: perfil nacional e inserção internacional. Militarium Ordinum Analecta. Porto: Fronteira do Caos Editores, 2013. p. 207-234.

HAGIOGRAFIA de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure. Edição crítica de Aires A. Nascimento (Obras clássicas da Literatura Portuguesa). Porto: Edições Colibri, 1998.

HISTORIA SILENCE. Edición de Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz-Zorrilla. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959.

JESUS, Santa Teresa de. *Caminho da Perfeição*. RJ; SP: Paulinas; Paulus, 1977.

JESUS, Santa Teresa de. *O Livro da Vida*. São Paulo: Paulus, 1983.

KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. Campinas: ECCLESIAE, 2020.

LIBER SANCTI JACOBI “CODEX CALIXTINUS”. Traducción por A. Moralejo y J. Feo. Santiago de Compostela: Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1951.

LÓPEZ FERNÁNDEZ, E. Fuentes históricas para el conocimiento de las reliquias de la catedral de Oviedo. *Territorio, sociedad y poder*: Revista de Estudios Medievales, Oviedo, Universidad de Oviedo, n. 11, p. 11-22, 2016.

MARTIROLÓGIO ROMANO. Coimbra/Viana do Castelo: Gráfica de Coimbra, 2013.

MILAGRES de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estevão, chantre da Sé Ulissiponense. In: MIRACULA, S. Vincentii. Edição e tradução de Aires do Nascimento e Saul A. Gomes. In São Vicente de Lisboa e Seus Milagres Medievais. *Didaskalia*, Lisboa, UCP, v. XV, fasc I 1985.

NOGENT, Guiberto de. *Le relique dei santi*. Tradutor: Matteo Salaroni. Brepols, 2015.

NOLA, Paulino de. *Poemas*. Madrid: Biblioteca Clásica Gre-dos, 2005.

PÁDUA, Santo Antônio de. *Sermões: do Domingo da Septuagésima a Pentecostes*. SP: Paulus, 2020. v. 1.

PAIXÃO de São Vicente, Diácono e Mártir. Documento publicado em *Santos e Milagres na Idade Média em Portugal- Textos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média*. São Vicente. Lisboa: FCT/André Simões, 2015. v. 1.

PATALIM, Francisco de Macedo da Pina. *Relação Histórica da Nobre Vila de Portel* (1730), edição fac-símile. Lisboa, 1992.

PINA, Rui de. *Crónica de ELRei Dom Afonso o Quarto*. Lisboa: Biblion, 1936.

REBELO, António Manuel Ribeiro. *Martyrium et gesta infantis domini Fernandi*: a biografia latina de D. Fernando, o Infante Santo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior. In: FONTES FRANCISCANAS I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos. Braga: Editorial Franciscana, 2005. p. 567-776.

SÃO CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses Pré-Batismais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

SÃO ESTEVÃO. *Santos e Milagres na Idade Média em Portugal- Textos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média*. Lisboa: FCT/ André Simões, 2015. v. 9.

SAN EULÓGIO. Obras. Edición de Pedro Herrera Roldán. Madrid: Ediciones AKal, 2005.

SENA, Santa Catarina de. *Cartas Completas*. SP: Paulus, 2016.

SOUSA, Fr. Luís de. *História de S. Domingos*. Porto: Lello & Irmão, 1977. v. I.

TUY, Lucas de. *Milagros de San Isidoro*. León: Universidad de León/ Cátedra de San Isidoro, 1992.

VARAZZE. Jacopo de. *Legenda Áurea*. Vidas de Santos. SP: Companhia das Letras, 2003.

VIAGEM de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II. A los reynos de Leon, y Galicia, Y Principado De Asturias. Para reconhecer las reliquias de santos, sepulcros reales, y libros manufcritos de las cathedrales, y monafterios. Madrid: Antonio Marin, año de 1765.

VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL. Texto do século XIV, restituído à sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. NUNES. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

Bibliografia

ALONSO ÁLVAREZ, Maria Raquel. A. La cámara santa de la catedral de Oviedo: de thesaurus a relicário. In: ÁLVAREZ, R. A. (org.). *La cámara santa de la catedral de Oviedo y su relicario*. Oviedo: CSIC, 2017. p. 59-81.

ALONSO ÁLVAREZ, Maria Raquel. Un intento de reconstrucción de las desaparecidas miniaturas del Libro de los Testamentos. *Territorio, sociedad y poder*: revista de estudios medievales, v. 8, p. 153-168, 2013.

ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *A Sacralização do Espaço Ibérico*: Vivências Religiosas na Idade Média. Curitiba: CRV, 2020.

ASSMANN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória Cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

BASCHET, Jérôme. *Corpos e almas*. Uma história da pessoa na Idade Média. São Leopoldo: Ed UNISINOS, 2019.

BASCHET, Jérôme. *L'iconographie médiévale*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.

BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris: Éditions Du Seuil, 2015.

BORBOLLA, Angeles García de la. La Función del Santo en el Occidente Medieval. In: MERISALO, O. (ed.). *Frontiers in the Middle Ages: Proceedings of the Third European Congress of the Medieval Studies* (Jyväskylä, 10-14 June 2003). Turnhout: Brepols Publishers, 2006. p. 675-691.

BROWN, Peter. *The cult of the saints*. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

CALLEJA PUERTA, M. Las reliquias de Oviedo en los siglos VIII- X. Religión y poder. In: CICLO DE CONFERÊNCIAS: Jubileo 2000. Principado das Astúrias: Real instituto de Estudios Asturianos. Principado das Asturias. Oviedo: 2004. p. 97-137.

CAPELÃO, Rosa M. dos Santos. Lo racional em el culto de las reliquias: la función taumatúrgica. La necessidade de creer. *Historia Revista da FLUP*, Porto, IV série, v. 1, p. 105-117, 2011.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Direção) *História das Emoções. Da Antiguidade às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2020. v. 1.

COSTA, Paula P.; NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Appris, 2021.

COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine. *História do Rosto*. Expressar e calar as emoções. Petrópolis: Vozes, 2016.

DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade-Uma História do Paraíso*. SP: Companhia das Letras, 1997.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. SP: Companhia das Letras, 2009.

DIAS, Isabel Rosa. *Culto e Memória Textual de S. Vicente em Portugal (da Idade Média ao século XVI)*. Lisboa, 2011.

DUARTE, Luís Miguel. D. Duarte. In: REIS DE PORTUGAL. Lisboa: Temas & Debates, 2007.

DUARTE, Paulo. *Pregação e Poder no Ocidente*. As festas cristãs nos séculos V-VI (440- 543). RJ: Autografia, 2017.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa* [1912]. SP: Ed. Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. SP: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Fátima Regina. O Poder do Relato na Idade Média Portuguesa: A Batalha do Salado de 1340. *Revista Mosaico*, v. 4, p. 75-91, jan./jun. 2011.

FERNANDES, Fátima Regina; ZLATIĆ, Carlos Eduardo (org.). *Os Herdeiros Políticos e Suas Potencialidades na Península Ibérica Medieval*. Curitiba: CRV, 2020.

FERNANDES, Fátima Regina. *Identidades e fronteiras no medievo ibérico*. Curitiba: Juruá Editora, 2013.

FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e Memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.

FRANÇA, S. S. L.; NASCIMENTO, R. C. de S.; LIMA, M. P. *Peregrinos e Peregrinação na Idade Média*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

FRIGHETTO, Renan; GUIMARÃES, Marcella L.; SILVA, Gilvan V. (org.). *As Mobilidades e as Suas Formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média*. Vitória: GM, 2019.

FRUGONI, Chiara. *Le Moyen Âge Par Ses Images*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

GAUTHIER, Marie-Madeleine. *Les routes de la foi, Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*. Paris: Bibliothèque des arts, 1983.

GEORGE, Philippe. *Reliques. Se Connecter à L'au-Delà*. Paris: CNRS ÉDITIONS, 2018.

GIMENEZ, José Carlos. Rainha Santa Isabel: A (Re)construção de uma hagiografia. *Revista Mosaico*, v. 6, n. 2, p. 195-203, jul./dez. 2013.

GINZBURG, Carlo. Representação: a ideia, a palavra, a coisa. In: GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 85-103.

GOMES, Saul A. Sagrados Monumentos, relíquias de mártires e de santos em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VIII, n. 15, p. 59-84, 2009.

GOMES, Saul Antônio. *Vésperas Batalhinas – Estudos de História e Arte*. Leiria: Edições Magno, 1997.

GOMES, Saul Antônio. *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV: Subsídios para a História da arte portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1990.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A Arte Poética A Serviço do Proselitismo Cristão*. Relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (Séculos IV/V). SP: Paco Editoria, 2020.

GONZÁLEZ, Antonio V. *Presentacion*. In: TUY, Lucas de. *Milagros de San Isidoro*. León: Universidad de León/ Cátedra de San Isidoro, 1992.

GOUVEIA, António Camões. Relíquias. In: DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal. Direção: Carlos Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores e Centros de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001.

GUIANCE, Ariel. Milagros y prodigios en la hagiografía alto-medieval castellana. *História Revista*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 17-44, 2006.

GUIANCE, Ariel. Roma Hagiográfica: La Imagen De La Ciudad y La Cultura Clásica En La Hagiografía Hispana De La Temprana Edad Media. In: GUIANCE, A. (Editor). *Cultura Letrada e Identidades Sociales En El Mundo Medieval*, Siglos IV- XV. Buenos Aires: CONICET, 2019. p. 149-177.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. RJ: Editora Apicuri/ Editora PUC Rio, 2016.

HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*. Paris: Universitaires de France, 1941.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HAHN, Cynthia. *Passion Relics and the Medieval Imagination, Art, Architecture, and Society*. Oakland: University of California Press, 2020.

HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média. Estudos sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. SP: COSACNAIFY, 2010.

IOGNA-PRAT, D. Construir lo sagrado y edificar la sociedad en el Occidente medieval (500-1500). In: CONSTRUIR lo sagrado en el arte medieval: reliquia, espacio, imagen y rito. Aguilar de Campoo (Palencia): CODEX AQUILARENSIS. 32, 2016.

LE BRETON, David. *Antropologia das Emoções*. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

LE BRETON, David. *Antropologia dos Sentidos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LLORIS, Catalina Martín. *Las Reliquias de la Corona de Aragón y el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia (1396-1458)*. Valencia: Universitat de València (Servei de Publicacions), 2010.

MARQUES, Leonardo Arantes. *História das Religiões e a Dialética do Sagrado*. SP: Madras, 2005.

MATTOSO, José. Liturgia Monástica e Religiosidade Popular na Idade Média. *Religiosidade Popular- Estudos Contemporâneos*, Porto, n. 6, p. 11-20, 1984.

MATTOSO, José. *Poderes Invisíveis*. O Imaginário Medieval. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

MATTOSO, José. D. Afonso Henriques. In: REIS DE PORTUGAL. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

MARTINS, Mário. *Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média*. Lisboa: Edições Brotéria, 1957.

MELO, Joana Ramôa. Poder Gravado na Pedra: Túmulos de rainhas e nobres do Portugal Medieval. *ARENAL*, v. 25, n. 2, p. 323-356, jul./dez. 2018.

MENDES, Paula Almeida. Memória e Identidade na Construção da Santidade Territorial Portuguesa e Espanhola na Época Moderna. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, Porto, Faculdade de Letras, v. 23, p. 69-94, 2016.

MERCURI, C. *Saint Louis et la couronne d'épines*: histoire d'une relique à la Sainte-Chapelle. Paris: Riveneuve Éditions, 2011.

MIATELLO, André Luis Pereira. Santos e Pregadores nas Cidades Medievais Italianas. *Retórica cívica e hagiografia*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2013.

NAGY, Piroska. A Emoção na Idade Média: Um Período de Razão. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir.). *História das Emoções*. Da Antiguidade às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2020. v. 1, p. 169-180.

NASCIMENTO, Aires A. (ed.). *A Conquista de Lisboa aos Mouros*. Relato de um Cruzado. Lisboa: Vega, 2001.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Dos corpos santos à redistribuição dos ossos: a sacralidade aos pedaços. *In: NASCIMENTO, Renata Cristina de S.; SOUSA, Armênia Maria de. Cultura, Palavra & Fé. Narrativas & Sacralidades no Mundo Ibérico.* Curitiba: Brazil Publishing, 2019. p. 139-150.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Relíquias e Peregrinações na Idade Média. *In: NASCIMENTO, Renata Cristina; SILVA, Paulo Duarte. Ensaios de História Medieval.* Temas que se renovam. Curitiba: Editora CRV, 2019. p. 73- 85.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, v. 20, p. 130-142, 2021.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Santidades Ibéricas: entre o sagrado e o profano. *História Revista*, UFG, v. 24, n. 1, p. 134-154, 2019.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Via Sacra: Historicidade e Demarcações de uma Narrativa Épica. *Revista Nós-Cultura, Estética e Linguagens*, UEG, v. 5, n. 1, 2020.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. A expansão das fronteiras da Cristandade no século XV: sacralidade e legitimidade do projeto político da Casa de Avis. *In: FERNANDES, Fátima Regina. Identidades e fronteiras no medievo ibérico.* Curitiba: Juruá Editora, 2013.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Narrativas do santo lenho e a comenda de marmelar: hagiografia e história. *In: SALLES, Bruno Tadeu; GREIF, Esteban; FERNANDES, Fabiano (org.). As cruzadas e as ordens militares: entre o Mediterrâneo e o Atlântico (Séculos XII-XVIII).* Palmas, TO: Editora EdUFT, 2022. p. 223-242.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Cristianização do Espaço: O Protagonismo da Vera Cruz em Marmelar. *Revista Tempos Históricos*, Unioeste, v. 20, p. 133-146, 2. sem. 2016.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. As Exéquias Fúnebres no Mosteiro da Batalha. *Mirabilia Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, n. 16, p. 1-12, 2013.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SOUZA, Guilherme Queiroz de (org.). *Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em Trajetórias*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2020.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. “A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu”. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PAGARÁ, Ana; SILVA, Nuno Vassalo; SERRÃO, Vítor. *Igreja Santa Vera Cruz de Marmelar*. Portel: Câmara Municipal, 2006.

PEREIRA, Lígia. Sagrado e Profano. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 143-150.

PICOITO, Pedro. A Transladação de S. Vicente: Consenso e Conflito na Lisboa no século XII. *Revista Medievalista Online*, Lisboa, ano 4, n. 4, p. 1-11, 2008.

REBELO, Antônio Manuel Ribeiro; URBANO, Carlota Miranda (coord.). *Isabel, Rainha e Santa*. Pervivência de um culto centenário. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2020.

REBELO, António Manuel Ribeiro. A estratégia política através da Hagiografia. In: JIMENEZ et FIALHO, Maria do Céu. *O Retrato e a Biografia como Estratégia de Teorização Política*. Coimbra, Málaga: Uc, 2004, p. 131-158.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RILEY-SMITH, J. *As Cruzadas: uma história*. Campinas: Ecclesiae, 2019.

ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e Demônios no Portugal Medieval*. Lisboa: Fio da Palavra, 2010.

ROSA, Maria de Lurdes. Sagrado, Devoções e Religiosidades. In: MATTOSO, J. (dir.). *História da Vida Privada em Portugal-A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 376-401.

ROSENWEIN, Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ny: Ithaca/Cornell University, 2006.

ROSENWEIN, Barbara H. *História das Emoções. Problemas e Métodos*. SP: Letra e Voz, 2011.

ROMANO, R. (dir.). Santidade. In: ENCICLOPEDIA EINAUDI. v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987. p. 287-300.

ROSA, Maria de Lurdes. Sagrado, Devoções e Religiosidades. In: MATTOSO, J. (dir.). *História da Vida Privada em Portugal-A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 376-401.

RUCQUOI, A. Trece siglos por los caminos de Santiago. *Revista Chilena de Estudios Medievalis*, Santiago do Chile, Centro de Estudios Medievalis/Universidad Gabriela Mistral, n. 4, p. 93-114, jul./dez. 2013.

RUST, Leandro Duarte. *Mitos Papais*. Política e Imaginação na História. Petrópolis: Vozes, 2015.

SAUS, Rafael Sánchez. *Al-Andalus Y La Cruz*. La invasión musulmana de Hispania. Barcelona: Stella Maris, 2016.

SALLES, Bruno Tadeu; GREIF, Esteban; FERNANDES, Fabiano (org.). *As cruzadas e as ordens militares: entre o Mediterrâneo e o Atlântico* (Séculos XII-XVIII). Palmas, TO: Editora EdUFT, 2022.

SERRÃO, Joel (dir.). *Pequeno Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 1987.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (org.). *Hagiografia e História*. Reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade média Central. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da (org.). *Mártires, Confessores e Virgens. O Culto aos Santos no Ocidente Medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (org.). *Construções de Gênero, Santidade e Memória no Ocidente Medieval*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2018.

SILVA, Leila Rodrigues da. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI*. O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo. Niterói, RJ: EdUFF, 2008.

SILVA, Marcelo Cândido da. Gregório de Tours. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SOUZA, Guilherme Queiroz de (org.). *Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em Trajetórias*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2020.

SILVEIRA, Aline. Fronteiras da Tolerância na Castela do século XIII. In: FERNANDES, Fátima Regina. *Identidades e Fronteiras no medievo Ibérico*. Curitiba: Editora Juruá, 2013.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. O Sangue, A Cruz e a Coroa-A Memória do Salado em Portugal. *Penélope: Fazer e Desfazer História*, Lisboa, n. 2, p. 28-44, 1989.

SOUZA, José Antônio de Camargo R. de. *O Pensamento Social de Santo Antônio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *Os tempos da Santidade: processos de canonização e relatos hagiográficos de santos mendicantes (séculos XIII e XIV)*. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2. v. São Paulo: EDUSC, 2002.

VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis*. Entre História e Memória. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

VERDON, Jean. *El amor en la Edad Media. La carne, el sexo y el sentimiento*. Barcelona: Éditions Perrin, 2006.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Arca santa 15, 26, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 86

C

Cristianismo medieval 92

D

Devoções 3, 18, 19, 27, 104, 105, 120

E

Espaço sagrado 23, 24, 26, 47, 71, 72

H

História das sensibilidades 32, 33, 66

História ibérica 21

História medieval 21, 118

J

Jerusalém 15, 17, 26, 35, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 71, 72, 80, 83, 84, 86, 94, 100, 107, 110

M

Memória 15, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 38, 42, 43, 46, 47, 49, 51, 53, 56, 57, 59, 60, 61, 70, 71, 85, 89, 90, 91, 93, 94, 98, 112, 113, 114, 116, 117, 121, 122

O

Oviedo 12, 15, 21, 22, 26, 44, 53, 55, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 109, 111, 112

R

Religião 22, 39, 65, 71, 89, 100, 119

Religiosidades 105, 120

Relíquias 3, 12, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 31, 36, 37, 38, 44, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 109, 112, 113, 115, 118

Representações 15, 23, 26, 33, 42, 47, 49, 66, 72, 86, 97, 105

S

Sacralidades 12, 17, 22, 118

V

Vestígios sagrados 26, 64, 69, 77, 84, 97

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

SOBRE O LIVRO

Tiragem: Não comercializada

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 10,3 x 17,3 cm

Tipologia: Times New Roman 10,5 | 11,5 | 13 | 16 | 18

Arial 8 | 8,5

Papel: Pólen 80 g (miolo)

Royal | Supremo 250 g (capa)